COLLECTION DES UNIVERSITÉS DE FRANCE
publiée sous le patronage de l'ASSOCIATION GUILLAUME BUDÉ

PROCLUS

THÉOLOGIE PLATONICIENNE

LIVRE V

TEXTE ÉTABLI ET TRADUIT

PAR

H. D. SAFFREY ET L. G. WESTERINK

Directeur de recherche au CNRS
Paris

Professeur à l'Université
de New York à Buffalo

Ouvrage publié avec le concours du Centre National
de la Recherche Scientifique



PARIS
SOCIÉTÉ D'ÉDITION « *LES BELLES LETTRES* »
95, BOULEVARD RASPAIL
—
1987

Conformément aux statuts de l'Association Guillaume Budé, ce volume a été soumis à l'approbation de la commission technique qui a chargé M. Alain Segonds d'en faire la révision et d'en surveiller la correction en collaboration avec MM. H. D. Saffrey et L. G. Westerink.

ISBN : 2-251-00386-X

ISSN : 0184-7155

PRÉFACE

Six années se sont écoulées depuis la parution du livre IV de la Théologie platonicienne, *et, dans l'intervalle, la Collection des Universités de France s'est enrichie d'une nouvelle édition du commentaire de Proclus* Sur le Premier Alcibiade de Platon *par A. Ph. Segonds et du tome I du* Traité des Premiers Principes *de Damascius par L. G. Westerink et J. Combès.*

Voici maintenant le livre V et avant-dernier de la Théologie : *avec lui la fin de notre travail approche. En même temps, un regret nous saisit : la disparition du Père A. J. Festugière, le 13 août 1982, après celle de E. R. Dodds, nous empêche, hélas, d'accomplir, autrement qu'en esprit, le geste de gratitude par lequel nous aurions voulu présenter à nos maîtres cet ouvrage achevé en hommage de reconnaissance et d'affection.*

Sous la direction du Père Festugière, à l'École Pratique des Hautes Études, de 1948 à 1969, l'un de nous étudia chaque année un nouveau texte philosophique ou religieux de l'Antiquité tardive, païenne et chrétienne[1]. *Cet enseignement, qui était nouveau à cette époque, en nous offrant un modèle du travail à accomplir, insufflait en même temps en nos cœurs le courage d'entreprises analogues :* legendo autem et scribendo vitam procudito. *Dans le « chantier Proclus », Festugière a produit les huit volumes de ses traductions des commentaires* Sur le Timée *et* Sur la

1. Cf. H. D. Saffrey, *Le Père André-Jean Festugière, O.P. (1898-1982), portrait* (suivi de la bibliographie), dans *Mémorial André-Jean Festugière, Antiquité païenne et chrétienne,* vingt-cinq études réunies et publiées par E. Lucchesi et H. D. Saffrey, Genève 1984, p. VII-XXXIV.

République, *et aussi ses articles réunis sous le titre* Procliana *dans les* Études de Philosophie grecque[1]. *En exergue de sa traduction du commentaire* Sur le Timée, *il avait inscrit le mot de Valentin Rose pour caractériser Proclus:* der an Virtuosität speculativer Technik nur mit Hegel vergleichbar ist. *Le même mot pourrait s'appliquer à l'œuvre du Père Festugière: chez lui la virtuosité du traducteur était égale à celle de l'interprète.*

Sans attendre le livre VI et dernier de la Théologie platonicienne, *nous dédions cette nouvelle édition de la théologie de Proclus à la mémoire de nos illustres devanciers, E. R. Dodds et A. J. Festugière,* ἵνα ἀναπαήσονται ἐκ τῶν κόπων αὐτῶν, τὰ γὰρ ἔργα αὐτῶν ἀκολουθεῖ μετ' αὐτῶν.

L. G. W. *H. D. S.*

1. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1971, p. 533-596.

INTRODUCTION[*]

CHAPITRE I

LA STRUCTURE HEBDOMADIQUE DU DEGRÉ INTELLECTIF

Dans les livres III et IV de la *Théologie platonicienne*, on a vu que la structure dans laquelle se trouvent organisés les dieux intelligibles et les dieux intelligibles-intellectifs, était triadique ou, si l'on préfère, ennéadique. Ils procèdent en effet selon trois triades, si bien que ces deux degrés de dieux sont subdivisés chacun en neuf monades. On s'attend évidemment à retrouver cette même structure au degré des dieux intellectifs. Or, ce n'est pas le cas. Le degré des dieux intellectifs s'organise selon une structure hebdomadique, à savoir deux triades et une monade. Peut-on rendre compte de cette nouvelle structure?

Dans la *Théologie platonicienne*, Proclus ne pose pas cette question qu'il considère probablement comme déjà réglée. Dans son *Commentaire sur le Timée*, qu'il avait rédigé à vingt-sept ans[1], en expliquant le discours sur la création des vivants (*Tim.* 39 E 8 ss.), il montre que le nombre du Vivant-en-soi est la tétrade, qui caractérise donc la troisième triade des dieux intelligibles[2], et il ajoute aussitôt[3] : « Si Timée avait discouru ici de quelque classe intellective, il aurait énoncé un

[*] Pour les abréviations, voir *infra*, p. XCIX-CII.

1. Cf. Marinus, *V. Procli*, 13.
2. Cf. *Théol. plat.*, III 19.
3. Cf. *In Tim.* III, p. 107.6-9.

autre nombre, par exemple le sept ou le dix ». A ce moment-là, Proclus a déjà établi dans son système que sept est le nombre des dieux intellectifs, dix celui du Monde. Ce résultat lui venait sans doute de son maître Syrianus[1]. Mais nulle part, ni Syrianus ni Proclus n'indiquent la raison de cet état de fait. Ni dans la *Théologie platonicienne* ni dans le *Commentaire sur le Timée* ou dans celui *sur le Parménide*, Proclus n'indique une autorité déterminante qu'il aurait suivie nécessairement. En fait d'autorité, nous ne trouvons rien de déterminant dans les fragments qui nous restent des *Oracles Chaldaïques* ou des poèmes Orphiques. Et dans la *Théologie platonicienne*, c'est en partant de ce résultat considéré comme acquis que Proclus recherche laborieusement dans les dialogues de Platon des traces de cette hebdomade. Il les trouve effectivement, mais non pas au degré intellectif. En effet, ce sont le monde cosmique et le monde des âmes que Platon a organisés selon l'hebdomade. Nous voyons alors Proclus transporter cette structure au degré intellectif au moyen de ce qu'il a appelé la « méthode des images », qui consiste à remonter de l'effet à la cause.

Pour éclairer cette difficulté, nous ne pouvons avoir recours cette fois-ci au *Commentaire sur le Parménide* de Proclus, étant donné que nous avons perdu la partie

1. Dans son *Commentaire sur le Timée* I, p. 308.17-23, Proclus rapporte une opinion de Jamblique à propos de la nature du démiurge (*Tim.* 28 C 3-5), exposée dans un écrit intitulé « Sur le discours de Zeus dans le *Timée* », qui présente en termes théologiques l'organisation des dieux du *Timée* en « triades intelligibles, trois triades de dieux intellectifs dans l'hebdomade intellective ». Si l'on prend ce texte isolé et énigmatique au pied de la lettre, il y aurait déjà eu chez Jamblique une hebdomade intellective. Cette opinion de Jamblique pourrait avoir joué le rôle d'une autorité aux yeux de Syrianus et de Proclus pour la doctrine que nous étudions ici. C'était l'idée de Ed. Zeller, III 2, p. 749, n. 1 et 2. Quant à l'exégèse du *Parménide*, et en particulier à celle de la deuxième hypothèse, de laquelle Proclus a tiré toute l'organisation hiérarchique du monde divin, il la devait à son maître Syrianus, cf. *Théol. plat.* I 11.

de ce commentaire, relative à la fin de la deuxième hypothèse, où étaient étudiés les dieux intellectifs. Nous devons donc nous tourner vers le Commentaire de Damascius sur le *Parménide*, dans lequel nous croyons pouvoir retrouver des éléments authentiques du commentaire de Proclus lui-même sur le degré des dieux intellectifs. En effet, nous savons que, d'une manière générale, dans son propre *Commentaire sur le Parménide*, Damascius a résumé et critiqué le commentaire même de Proclus[1]. Or, quand il arrive au passage de la deuxième hypothèse, qui traite des dieux intellectifs (*Parm.* 145 B 6-147 B 8), la première question qu'il pose est celle-ci[2] : « Pourquoi, après la procession triadique, est révélée la procession hebdomadique ? » Si Damascius soulève cette question, c'est précisément parce que Proclus l'avait fait avant lui, et pour rappeler et critiquer la doctrine de son prédécesseur. Dans sa réponse à cette première question, Damascius se réfère deux fois explicitement à Proclus. D'abord, il expose une théorie qu'il conclut par ces mots[3] : « Voilà pour Proclus » ; ensuite, après un court passage où il donne la théorie de son propre maître, Ammonius, il reprend[4] : « Proclus nous a enseigné ce que voici ». Il annonce ainsi qu'il expose la pensée de Proclus, telle qu'elle était enregistrée dans le *Commentaire sur le Parménide.* Pour retrouver l'interprétation de Proclus, nous devons donc lire et analyser attentivement le texte de Damascius.

***

1. Cf. *Théol. plat.*, III Introduction, p. LXXIX, et L. G. Westerink, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo* II, Amsterdam 1977, p. 10-11. Dans tout ce qui suit, nous utilisons le texte établi par L. G. Westerink pour son édition à venir dans la Collection des Universités de France, et qui intègre plusieurs conjectures de W. Kroll.
2. Cf. Damascius, *In Parm.*, p. 130.5.
3. Cf. *ibid.*, p. 132.5.
4. Cf. *ibid.*, p. 132.12.

Le lecteur qui a lu les quatre premiers chapitres du livre V de la *Théologie platonicienne* et qui a ainsi découvert la structure hebdomadique du degré intellectif, se pose spontanément la question dans les termes mêmes que lui a donnés Damascius[1] : « Pourquoi, après la procession triadique, est révélée la procession hebdomadique? Oui, pourquoi n'est-elle pas plutôt tétradique, pentadique ou hexadique? » La réponse, qui reprend la doctrine que Damascius trouvait dans le commentaire de Proclus, peut se diviser en plusieurs parties et commence par un argument d'autorité, qui est davantage un argument de convenance, tout à fait dans la manière de Proclus. Après quoi viendra l'argument de raison. Nous traduisons et expliquons le texte.

1. *Argument d'autorité* (p. 131.3-13).

« Pour répondre à la première question, faisons cette première remarque qui est tout ce qu'il y a de plus vrai, à savoir que ce sont les dieux eux-mêmes qui révèlent les nombres divins qui les concernent, et que la raison humaine ne saurait avoir l'audace de les contredire sur ce point en quoi que ce soit. En effet, qu'il doive exister un degré d'être intellectif, ou intelligible-intellectif, ou intelligible, on peut en apporter la démonstration, et que le degré d'être intelligible doive être unifié au plus haut degré, que le degré d'être intellectif soit complètement distinct, et que le degré intermédiaire doive être les deux à la fois, cela aussi on peut l'établir solidement, mais que le degré d'être intelligible soit monadique, le degré d'être intelligible-intellectif, triadique, le degré d'être intellectif, hebdomadique, qui pourrait le conjecturer, et même s'il l'avait conjecturé, qui pourrait soutenir absolument qu'il en est bien ainsi, à moins de pouvoir s'appuyer sur les révélations divines? De fait, non seulement les Dieux enseignent que la série intellective

1. Cf. *ibid.*, p. 130.5-6.

vient à l'existence sous la forme d'un septénaire après la série triadique, mais aussi Orphée lui-même, et encore les Pythagoriciens, et même les Phéniciens qui, dans leur mythologie, attribuent sept têtes à Cronos ».

Que seuls les Dieux sachent évidemment ce qui les concerne et que donc l'on doive s'en tenir à leurs révélations, est un principe constant chez Proclus[1]. C'est pourquoi l'autorité des Dieux radicalise celle des philosophes et des sages. Il n'en faut pas moins, à l'exemple de Syrianus qui avait composé l'*Accord entre Orphée, Pythagore, Platon et les Oracles Chaldaïques*[2], marquer les rapprochements entre les doctrines philosophiques et les révélations divines. C'est donc, associée à celle des *Oracles*, l'autorité des Phéniciens, des Pythagoriciens et d'Orphée, qui soutient la doctrine du septénaire intellectif. Le culte phénicien d'un Cronos à sept têtes ne semble pas attesté ailleurs qu'ici. Il s'agit probablement du dragon sémitique dont l'exemple le plus connu se trouve dans l'*Apocalypse* de S. Jean (12, 3 ; 13, 1 ; 17, 3), mais qui se rencontre aussi dans la *Pistis Sophia*, chez Méthode d'Olympe et Épiphane[3]. Cependant, nous n'avons aucun autre témoignage d'une identification de ce dragon au Cronos de la mythologie grecque. L'autorité des Pythagoriciens, comme nous le verrons plus loin, se réduit à la désignation de l'hebdomade par la locution « lumière de l'intellect ». L'autorité d'Orphée est invoquée une autre fois par Proclus, dans son *Commentaire sur le Timée*, lorsqu'il montre que le mouvement circulaire est celui de l'intellect, et que

1. Cf. *In Remp.* II, p. 236.4-5 : αἱ τῶν θεῶν φῆμαι σαφῶς τὰ αὑτῶν εἰδότων, *In Parm.*, VII, p. 512.97-98 Steel : *Dii... que sui ipsorum scientes, De prov.* I 1, p. 110.1-2 Boese : ... *Diis que sui ipsorum sapienter scientibus* (où *sapienter* = σοφῶς vient évidemment d'une mauvaise lecture de σαφῶς).

2. Cf. *Théol. plat.*, IV 23, p. 69.12 et n. 6, p. 167 des *Notes complémentaires.*

3. Cf. *Pistis Sophia* II 66, p. 88 Schmidt ; Méthode d'Olympe, *Banquet*, Or. 8, 10 (Sources Chrétiennes 95, p. 224) ; Épiphane, *Panarion, haer.* 69 (Ariens), 81, 7, p. 229.26 Holl, P. G. 42, col. 333 D.

la monade et l'heptade sont les nombres du mouvement circulaire. Proclus peut donc conclure[1] : « C'est pour cela aussi que l'intellect cosmique est monadique et hebdomadique, comme le dit Orphée ». Quant aux *Oracles Chaldaïques*, la seule autorité vraiment divine pour Proclus, puisque ce sont les Dieux qui parlent dans les *Oracles*, nous y reviendrons plus loin. On admettra qu'aucune de ces autorités ne fournit un argument déterminant pour la structure hebdomadique du degré intellectif. Mis à part le principe tout à fait général énoncé dès le début, les autres considérations jouent un rôle purement décoratif.

Ensuite, se référant toujours à Proclus, Damascius, après l'argument d'autorité, avance un argument de raison.

2. *Argument de raison* (p. 131.13-132.5).

« Néanmoins, une fois cet enseignement reçu des Dieux, il n'y a rien d'absurde à concevoir quelque chose qui soit davantage de l'ordre humain, dès lors que l'on fait parfaitement confiance aux enseignements des Dieux et des hommes divins [= les théurges].

Plaçons-nous donc d'abord au point de vue du nombre : la procession ayant procédé d'une monade vers une triade, puis s'étant convertie vers une monade, devient alors une hebdomade ; en effet, l'intellect ayant procédé à partir de l'intelligible et s'étant converti vers lui, devient alors un intellect uni à l'intelligible, ce qui fait : une monade, une dyade, une triade ; ensuite, redevenu monade, l'intellect fait venir à l'existence l'hebdomade.

Plaçons-nous ensuite au point de vue des réalités : il aurait sans doute fallu que les dieux intellectifs aussi procédassent d'une manière triadique pour que leur

1. Cf. *In Tim.* II, p. 95.3-4, qui est sans doute une allusion à *Orph.*, fr. 210 b, et non pas à fr. 276. Un autre lieu théologique possible pour une hebdomade intellective chez les Orphiques serait *Orph.*, fr. 114 (= *In Tim.* III, p. 184.1-14 et I, p. 450.16-19).

procession divisée en commencement, milieu et fin, fût aussi parfaite, étant donné que cette propriété a déjà été révélée (*Parm.* 145 A 4-B 5) ; mais, parce que ce degré d'être allait arriver à proximité de la matière, se sont interposés les dieux *implacables* qui fournissent aux dieux intellectifs une puissance d'inflexibilité par rapport aux êtres inférieurs (et ces dieux aussi sont au nombre de trois, puisque les dieux intellectifs sont au nombre de trois). En effet, tous les dieux ne se révèlent pas partout, mais seulement, peut-on dire, là où l'on a besoin d'eux, c'est-à-dire là où une séparation ménage à leur existence une place appropriée, en distendant la cohésion [du monde divin]. Or, s'il y a une séparation dans ces dieux, il faut que soit révélée aussi la cause qui opère cette séparation et que les Dieux, pour cette raison même, ont appelée un *diaphragme* (*Or. Chald.* fr. 6.1) :

« *Comme un diaphragme, une sorte de membrane intellective sépare* ».

Ce diaphragme détache les dieux intellectifs des dieux qui leur sont supérieurs et les détache les uns des autres, comme s'il rompait leur unité, tandis que les dieux *implacables* les retiennent à l'écart de la matière et de tous les dieux inférieurs. Or, si ces dieux *implacables* sont au nombre de trois, le diaphragme, lui, est unique, étant précisément ce qui sépare, chose vraiment étonnante, mais il faut bien savoir que le diaphragme est aussi une monade triadique. Voilà pour Proclus. »

Les trois derniers mots[1] de ce paragraphe qui ne contient aucune des formules par lesquelles Damascius introduit habituellement ses critiques de Proclus, nous assurent que ce texte contient une analyse fidèle de l'argument proclien. Il se développe en se plaçant à deux points de vue. Celui des nombres tout d'abord.

1. Cf. Damascius, *In Parm.*, p. 132.5 : οὕτω μὲν αὐτός, où αὐτός, comme partout dans ce commentaire, désigne Proclus, par exemple encore *infra*, p. 132.12. J'ai donc rétabli le nom propre dans la traduction.

Si l'on fait le compte, en effet, des états successifs atteints par l'intellect dans le cours de sa procession et de sa conversion, on trouve bien les nombres un, deux, trois, dont la somme fait six, si bien qu'il est normal d'arriver à une structure basée sur le nombre sept au degré proprement intellectif. En se plaçant ensuite au point de vue de la réalité, on remarque que le degré des dieux intellectifs se rapprochant progressivement du degré de la matière et ne devant pas l'atteindre, exige que chaque dieu intellectif soit comme muni d'un garde du corps qui l'empêche de fléchir vers le bas, et pour faire une place à ces nouveaux dieux dans la contexture du tissu divin, il faut une cause divine qui coupe le tissu pour faire une place à ces divinités intellectives et protectrices. L'idée que tous les dieux n'interviennent pas n'importe où, mais chacun seulement là où ils ont une place appropriée, est évidemment la même que celle des lots (κλῆροι) divins qui est largement exposée dans le *Commentaire sur le Timée*[1]. Nous obtenons ainsi trois dieux intellectifs, trois dieux *implacables* qui les protègent, et un dieu, cause de la coupure qui permet l'introduction à leurs places respectives de tous ces dieux : voilà l'explication rationnelle de la structure hebdomadique. Ayant donc accepté l'autorité divine qui lui a révélé cette structure hebdomadique, Proclus n'a pas manqué de trouver des arguments rationnels de convenance qui justifient, aux yeux de la raison, cette structure particulière.

C'est seulement à ce point que Damascius introduit une instance critique, celle de son maître, probablement Ammonius. Voici ce qu'il dit :

3. *Critique d'Ammonius* (p. 132.5-11).

« Quant à mon Maître, il disait que le dieu sans aucune distinction doit être seulement un, car ce qui crée le multiple doit être un, parce qu'il est cause du

1. Cf. *In Tim.* I, p. 136.9-142.10.

multiple, alors que celui-ci n'existe pas encore. Et à supposer qu'il commence son opération à partir de lui-même, il sera multiple parce qu'il est un et du seul fait de cette propriété, tandis qu'il créera les êtres multiples et séparés les uns des autres. Quoi qu'il en soit, je renvoie cette question à mes leçons sur les *Oracles Chaldaïques*. En effet, c'est une aporie commune [au *Parménide* et aux *Oracles*]. Pour l'instant, c'est d'une autre manière encore que nous allons exposer l'hebdomade intellective, tant à partir des réalités qu'à partir des nombres ».

Le Maître dont il s'agit est très probablement Ammonius dont nous savons par Simplicius[1] qu'il avait composé un livre entier pour montrer qu'Aristote enseigne que « le dieu du monde est non seulement cause finale mais aussi cause efficiente ». Le langage de Damascius est un peu sibyllin. Nous croyons comprendre que l'instance d'Ammonius consiste à dire que l'on pourrait se passer de la cause de la coupure, car dans la procession elle-même du multiple à partir de l'un, dans un dieu d'abord « sans distinction » (celui qui est cause finale), apparaît la distinction de son unité et de sa seule propriété d'être cause efficiente. Selon cette distinction, il crée multiples et séparés les uns des autres les êtres qui procèdent de lui. Autrement dit, la simple structure de son opération suffit à expliquer le passage de l'un à la multiplicité. On pourrait donc se passer du dieu de la coupure.

Plus claire et tout à fait capitale est la seconde observation de Damascius. S'il peut renvoyer l'examen de ce problème à ses leçons sur les *Oracles Chaldaïques*, justement parce qu'il s'agit d'un problème commun au *Parménide* et aux *Oracles*, c'est évidemment parce que Proclus lui-même, le premier, avait aussi traité de cette structure hebdomadique en référence aux *Oracles Chaldaïques*, ou du moins à une certaine interprétation

1. Cf. Simplicius, *In de caelo* I, p. 271.19-21, et aussi *In Phys*. VIII, p. 1363.8-12.

de ces *Oracles*. Nous y reviendrons un peu plus loin. Pour l'instant, après cette remarque critique d'Ammonius, Damascius revient à la doctrine de Proclus.

4. *Enseignement de Proclus* (p. 132.12-27).

« Proclus nous a donc enseigné ce que voici : à l'un-qui-est correspond la monade, en tant qu'elle aussi est un monde sans distinction aucune ; à la médiété intelligible correspond la dyade, en tant qu'elle est au commencement d'une sorte de procession ; à *la multiplicité infinie* (*Parm.* 143 A 2) correspond la triade, car la multiplicité commence à partir de la triade : c'est l'intellect intelligible ; la tétrade correspond au sommet des dieux intelligibles-intellectifs, en tant que source de tout le nombre inépuisable ; la pentade correspond au degré mainteneur, en tant qu'il maintient dans l'existence au moyen du cercle la révolution entière du monde d'ici-bas et qu'il est une tétrade se convertissant vers la monade ; l'hexade, en tant que nombre parfait, correspond au degré perfecteur. En conséquence, il faut que l'hebdomade corresponde au degré intellectif tout entier, et aussi parce qu'il est une hexade qui se convertit vers une monade. En effet, c'est parce qu'il est parfait que l'intellect, lui aussi, se convertit vers l'intelligible. En outre, l'ogdoade correspond aux dieux hypercosmiques, en tant qu'ils marquent le commencement de la division complète et de l'extension en tous sens, et que, comme dieux assimilateurs, ils trouvent leur repos dans le caractère harmonieux de l'ogdoade. Quant aux dieux séparés du monde, l'ennéade leur correspond, en tant qu'elle transcende immédiatement la décade et qu'elle procède vers le tout, accompagnée de sa propre conversion. Enfin, aux dieux encosmiques mêmes correspond la décade *qui reçoit tout* et la procession de tous les nombres. Voilà qui suffit là-dessus ».

Nous avons dans ce beau texte un exposé synthétique de toute la théologie de Proclus et de la correspondance qu'il établit entre les nombres et la hiérarchie de tous

les dieux. On peut exprimer cet enseignement sous la forme du tableau suivant :

dieux intelligibles	1er degré	monade
	2e degré	dyade
	3e degré	triade
dieux intelligibles-intellectifs	1er degré	tétrade
	2e degré	pentade
	3e degré	hexade
dieux intellectifs		hebdomade
dieux hypercosmiques		ogdoade
dieux séparés du monde		ennéade
dieux encosmiques		décade

Les mêmes quatre premières correspondances sont exposées dans un passage de la *Théologie platonicienne*, que voici[1] : « De même que l'un-qui-est est une monade, et que l'éternité est une monade et une dyade..., de même aussi le Vivant-en-soi est une monade et une triade ; mais comme il embrasse en lui-même la cause du nombre tout entier, le *Timée* l'a appelé une tétrade qui embrasse les quatre causes primordiales [1er degré des intelligibles-intellectifs]. De fait, cette tétrade préexiste, comme une source, à toute la création des formes ». Cette dernière phrase redit autrement ce que nous avons lu chez Damascius de la tétrade, sommet des dieux intelligibles-intellectifs, « en tant que source de tout le nombre inépuisable ». D'un autre côté, la dernière correspondance de la décade avec les dieux encosmiques est plusieurs fois invoquée dans le *Commentaire sur le Timée*, en particulier dans le passage où Proclus cite un hymne pythagoricien[2] : « La décade a valeur cosmique, comme le dit l'hymne pythagoricien qui l'appelle :

1. Cf. *Théol. plat.*, IV 32, p. 97.4-9.
2. Cf. *In Tim.* III, p. 302.1-4.

Celle qui reçoit tout, la vénérable, qui fixe une limite à toutes choses,
Irréversible, infatigable: on la dénomme la décade sainte. »

Nous trouvons donc ici une correspondance qui remonte à la tradition pythagoricienne, nous allons maintenant en trouver une autre.

En effet, dans la lecture critique que Damascius est en train de faire du commentaire de Proclus sur le *Parménide*, il est amené à poser une deuxième question qui est la suivante[1] : « Pourquoi l'hebdomade correspond-elle à l'intellect, si bien qu'elle est célébrée par les Pythagoriciens comme *la lumière de l'intellect* ? » A vrai dire, Damascius ne répondra pas directement à cette question, mais il va plutôt montrer comment le nombre hebdomadique s'applique d'une manière parfaite aux principaux dieux intellectifs, et donc par suite au degré tout entier des dieux intellectifs. Comme Damascius fournit ici un exposé dans lequel il ne glisse aucune critique, il semble que l'on puisse de nouveau y reconnaître la doctrine de Proclus dans son propre commentaire sur le *Parménide.*

5. *L'hebdomade attribuée à Cronos* (p. 132.28-133.16).

« Mais peut-être, pour en venir maintenant au deuxième problème, l'hebdomade correspond-elle à Cronos absolument et à titre premier (c'est aussi l'avis des Phéniciens [cf. *supra*, p. 131.13], et déjà celui des Dieux eux-mêmes [*Or. Chald.*, fr. 35] que l'Au-delà simple produit en premier l'hebdomade), et aux autres dieux intellectifs, à partir de lui et par participation :

A partir de lui, en effet, jaillissent les foudres implacables, les seins qui reçoivent les orages de l'éclat resplendissant d'Hécate née du Père, la fleur du feu, qui diaphragme, et le souffle puissant qui est au delà des pôles du feu,

1. Cf. Damascius, *In Parm.*, p. 130.7-8.

tandis qu'à Rhéa correspond l'ogdoade, et à Zeus l'ennéade ; l'ennéade à Zeus, en tant que tout dernier intellect et *avalant* [*Orph. fr.*, 167] le premier qui est, comme on le sait, une triade, et l'ogdoade à Rhéa en tant que totalement mue selon les divisions, et néanmoins établie immuablement à la manière d'un cube ; et à Cronos correspond l'hebdomade, en tant qu'elle vient à l'existence par elle-même et se complaît dans la forme de la monade et en tant que, de naissance, ni elle ne dépend de ce qui lui est supérieur, ni elle ne rattache à elle-même ce qui lui est inférieur, au contraire elle les contient à l'intérieur d'elle-même, au point qu'elle paraît sans fécondité et se donner à elle-même l'existence. De plus, le caractère de l'hebdomade qui est d'avoir la forme de la monade et de procéder de la seule monade, comment ce caractère ne correspondrait-il pas au dieu célébré comme l'Au-delà simple ? En outre, le caractère immaculé de l'hebdomade convient certainement à l'intellect immatériel, et enfin son indivisibilité, au dieu qui a une essence *non morcelée* (*Or. Chald.*, fr. 152) ».

Voici venu le moment où Damascius, à la suite de Proclus, fait usage de l'autorité des *Oracles Chaldaïques* pour justifier la structure hebdomadique des dieux intellectifs. L'argument va consister à montrer que chaque divinité intellective est présentée dans les *Oracles* comme liée au nombre sept. La première divinité intellective est Cronos, qui est désigné ici par l'expression ὁ ἅπαξ ἐπέκεινα, qui peut se traduire, selon nous, par « l'Au-delà simple ». En effet, nous croyons que cette locution, plutôt bizarre, traduit le nom donné en syriaque par les Théurges au premier dieu intellectif : *Ad*, que l'on ferait sans doute mieux de transcrire : *Had*, avec un *h* aspiré, et qui signifie « un » en syriaque. Ce nom a été donné par opposition au nom *Adad*, que pour la même raison l'on devrait transcrire *Hadhad*, nom traditionnel en syriaque du Baal de Damas, qui fut transcrit en grec ὁ δὶς ἐπέκεινα littéralement « l'Au-delà doublé », et qui était assimilé

au Zeus grec[1]. L'Au-delà simple, *Ad*, est donc Cronos. Cet Au-delà simple, donc Cronos, dit Damascius, produit en premier l'hebdomade, et il cite à l'appui de cette affirmation le fr. 35 des *Oracles Chaldaïques*. A vrai dire, seul le premier vers de ce fragment concerne Cronos, comme Proclus le rappelle lui-même dans son *Commentaire sur le Cratyle* où il écrit[2] : « Les dieux universels proprement appelés intellectifs, dont le grand Cronos est le père, sont proprement nommés fontaniers : *A partir de lui, en effet, jaillissent les foudres implacables*, dit l'*Oracle* au sujet de Cronos », et ailleurs, citant le même oracle, il affirme[3] que Cronos « retourne vers lui toute l'hebdomade des sources et les fait exister à partir de son sommet unitaire et intelligible ». Nous apprenons ainsi que ces dieux, qui sont des dieux sources, sont au nombre de sept. Selon nous, on pourrait retrouver une hebdomade dans ce fragment des *Oracles Chaldaïques* de la manière suivante, en partant de ce qui est le plus évident à la lecture du texte : (1) Cronos (= *lui* de « à partir de lui »), (2) Hécate ou Rhéa, (3) « la fleur du feu, qui diaphragme », (4) « le souffle puissant qui est au delà des pôles du feu », (5) des « foudres implacables ». Sachant qu'il s'agit d'une hebdomade, on peut en déduire que les « foudres » sont au nombre de trois. Quant au « souffle puissant... », on peut y reconnaître une désignation de Zeus. En conséquence, l'hebdomade des dieux sources (intellectifs) pourrait se reconstituer ainsi : (1-3) Cronos, Rhéa, Zeus ; (4-6) les trois foudres implacables ; (7) la septième divinité, le diaphragme. Ce même fragment a été, semble-t-il, interprété d'une autre façon par un témoin tardif, Michel Italicos[4], qui parle du degré des « Sources

1. Cf. *In Parm.* VII, p. 512.97-7 Steel, et sur ce texte H. D. Saffrey, *Les Néoplatoniciens et les Oracles Chaldaïques*, dans *Revue des Études Augustiniennes* 27, 1981, 209-225, en particulier 223-224.

2. Cf. *In Crat.* § CXLIII, p. 80.26-81.2.

3. Cf. *ibid.* § CVII, p. 58.23-59.1.

4. Cf. Michel Italicos, *Lettres et Discours* éd. par P. Gautier, Paris 1972, p. 189.8-9, et *Oracles Chaldaïques*, p. 215.23-24 des Places.

intellectives, qu'ils appellent aussi les sept foudres », identifiant ainsi les sources et les foudres. Si Michel Italicos s'appuie sur notre fragment, il se trompe certainement ; son interprétation ne pourrait être défendue que s'il a connu d'autres passages des *Oracles* pour appuyer son assertion, mais comme Damascius ne nous dit pas comment Proclus trouvait cette hebdomade, nous ne pouvons plus en juger. Kroll[1] avait déjà remarqué cette difficulté, et Lewy[2] croyait à un oracle perdu. A vrai dire, le raisonnement qui suit et qui analyse les caractères de l'hebdomade : autogénération, forme monadique, pureté immaculée et indivisibilité, pour les appliquer à l'Au-delà simple, fait plutôt penser que Proclus mettait davantage en œuvre des raisons de convenance que l'autorité d'une révélation. C'est aussi pour des arguments de convenance que l'ogdoade et l'ennéade sont également attribuées à Rhéa et à Zeus respectivement. Toutefois, comme la suite du texte le montre aussitôt, il est possible de ramener ces nombres à l'hebdomade.

6. *L'hebdomade attribuée aussi à Zeus et à Rhéa* (p. 133.16-23).

« Mais si l'hebdomade a aussi le caractère perfecteur, comme le montre la nature des choses soumises au devenir, pour cette raison, elle mériterait d'être attribuée au démiurge aussi ; d'autre part, si l'hebdomade réalise l'accord de l'octave, elle pourrait appartenir en propre à cette divinité du moins qui harmonise parfaitement le degré intellectif par le moyen de sa médiété, qui réunit les deux Pères dans le même centre, comme dans une monade intermédiaire les deux triades qui sont de chaque côté, et qui de plus les a rassemblés d'une manière admirable dans une unique monade comme une hexade de sources particulières. On voit

1. Cf. Kroll, p. 21 : « At hebdomadem frustra quaeris, quam ex dogmate Procliano intulit (sc. Damascius) ».
2. Cf. Lewy, p. 136, n. 266.

donc que l'hebdomade apparaît appropriée au degré intellectif tout entier, et au plus haut point à la source de toutes les classes intellectives, l'Au-delà simple ».

Ici Damascius qui fait toujours parler Proclus, montre que l'hebdomade peut aussi être attribuée au démiurge, c'est-à-dire à Zeus, pour la raison qu'elle a le caractère perfecteur comme lui. L'hebdomade peut également être attribuée à la divinité intermédiaire entre Cronos et Zeus, c'est-à-dire à Rhéa, parce qu'elle réalise l'accord de l'octave qui a été précédemment donnée à Rhéa. Ce raisonnement établit donc que tous les dieux intellectifs, chacun à leur manière, vérifient une certaine adaptation à l'hebdomade, et que celui qui s'adapte au plus haut point à l'hebdomade est Cronos.

Cette même doctrine est encore exposée par Proclus dans l'une des dissertations de l'*In Rempublicam*, celle sur le mythe d'Er, quand il justifie le nombre des pesons du fuseau d'Anankè. Il faut citer cette page entière[1]. « Que si nous demandons pourquoi il y a autant de pesons, je veux dire huit en nombre..., il faut... dire que, puisque ces pesons sont d'un côté un, de l'autre sept, la cause de ce nombre a, en premier lieu, référence à l'âme. Car l'âme est à la fois une et hebdomadique : une selon le mélange de l'Essence, de l'Identité et de l'Altérité, à partir desquelles a été fait le mélange et a été constitué un tout unique par l'action du Père, hebdomadique selon les sept portions en lesquelles il l'a divisée... Cette manière d'interpréter la chose est conforme à Platon, elle est conséquente aux données du *Timée* et à la division des cercles et des portions dont il est parlé là-bas. Il n'en est pas moins vrai que s'accordent aussi avec mes dires les doctrines plus théologiques, selon lesquelles le démiurge et Père du ciel, étant à la fois monadique et hebdomadique — monadique comme chef unitivement de toute la série des démiurges, hebdomadique comme faisant partie

1. Cf. *In Remp.* II, p. 216.18-217.18.

de la série totale des intellects et se complaisant, avec les autres dieux intellectifs, à ce nombre sept qui a convenance avec les processions intellectives — a introduit dans le ciel des images de l'un et l'autre nombres, et de la monade et de l'hebdomade : comme image de la monade, le premier cercle, comme image de l'hebdomade, les sept autres, le premier imitant la puissance unitive du Père, les autres, la procession qui se multiplie elle-même en sept. Le vrai fond de ces doctrines, ceux-là le connaissent qui ont participé à la mystagogie reçue en tradition des Dieux. Pour ces gens-là, les présentes réflexions suffisent à leur remettre en mémoire les notions plus intellectives touchant la division du ciel entier dans les huit sphères ». Comme l'indique Kroll, dans l'apparat de ce texte dont il est l'éditeur[1] : « ceux qui ont participé à la mystagogie reçue en tradition des Dieux », signifie en clair : « ceux qui ont suivi mes cours sur les *Oracles Chaldaïques* et la théurgie ». Confirmation précieuse que Proclus, comme Damascius[2], avait traité cette question de la structure hebdomadique des dieux intellectifs, dans ses leçons sur les *Oracles*, qui sont perdues pour nous. Et ce que révélaient les *Oracles*, à la suite de Platon, c'est que tant la structure de l'âme que celle du ciel sont déterminées par le nombre sept, sept parties de l'âme, sept sphères planétaires. Comme le ciel et l'âme sont des « images » du degré des dieux intellectifs, il faut donc que ce degré lui aussi ait une structure hebdomadique.

Dans le cas de l'âme, cette révélation des *Oracles* est corroborée par l'enseignement d'Orphée, comme il est expliqué dans le *Commentaire sur le Timée*[3]. « Le nombre sept vient à l'âme des causes plus élevées..., le nombre sept venant des intellectifs, et il lui vient aussi de ces deux dieux (Dionysos et Apollon), pour

1. Cf. *ibid.*, p. 217.15, et dans l'apparat : « *Qui lectionibus de Chaldaicis habitis interfuerunt* » (Kroll).
2. Cf. *supra*, p. XVII.
3. Cf. *In Tim.* II, p. 198.2-14.

que d'une part la division en sept parties soit en elle une marque de la chaîne dionysiaque et du légendaire « déchirement » (de Dionysos)..., et pour que, d'autre part, l'harmonie inhérente aux parties soit en elle un symbole de la chaîne Apolloniaque. Car, dans les poèmes d'Orphée, c'est ce dieu qui, selon le vouloir du Père, rassemble et réunit les membres divisés de Dionysos ». Donc l'âme est doublement hebdomadique, en tant qu'elle est sous le double patronage de Dionysos et d'Apollon. Ainsi donc, tant les *Oracles Chaldaïques* que les *Poèmes Orphiques*, lorsqu'on les interprète correctement, nous enseignent la structure hebdomadique de l'âme et du ciel. Images des dieux intellectifs, le ciel et l'âme tiennent cette structure du degré des intellectifs, qui donc doit être lui-même hebdomadique.

Maintenant, Damascius a bien répondu exactement à la question qu'il avait posée : « Pourquoi l'hebdomade correspond-elle à l'intellect ? », mais il n'a pas repris la première autorité qu'il avait avancée en posant cette question[1] : « si bien qu'elle est célébrée par les Pythagoriciens comme *la lumière de l'intellect* ». Cette référence nous a mis sur la voie d'autorités plus considérables aux yeux de Proclus : les *Oracles Chaldaïques* et les *Orphiques*. Mais cette autorité des Pythagoriciens est constamment invoquée au livre III du *Commentaire sur le Timée*, par exemple[2] : « l'heptade est la lumière de l'intellect », « le cercle de l'Autre est la lumière de l'intellect, tout de même que l'heptade, selon les Pythagoriciens », « la doctrine des Pythagoriciens veut que l'heptade soit en analogie avec l'être doué d'intellect ». On voit donc que les Pythagoriciens, Orphée et Platon dans le *Timée*, s'accordent aux *Oracles Chaldaïques* ; cette conjonction d'autorités, qui est une méthode de recherche générale fondée par Syrianus et appliquée par Proclus, établit donc d'une manière

1. Cf. Damascius, *In Parm.*, p. 130.7-8.

2. Cf. *In Tim.* II, p. 95.2, 271.18-19, 270.5-9. Voir aussi *infra*, p. 14.13, et la note 3, p. 157 des *Notes complémentaires*. La forme νόον suggère que Proclus utilisait ici un écrit pseudo-pythagoricien.

irréfutable dans le cas présent la structure hebdomadique du degré des dieux intellectifs. Toutefois aucun texte de révélation n'est jamais produit par Proclus, nous nous trouvons toujours devant une déduction rationnelle basée sur la méthode générale des images : remonter du degré des âmes et du ciel à celui des intellectifs.

*
* *

Jusqu'ici, nous croyons que Damascius a fidèlement rapporté, sans la réfuter, la doctrine proclienne qu'il lisait dans le commentaire sur la deuxième hypothèse du *Parménide*. A partir de maintenant, ce ne sera plus le cas. Nous allons voir Damascius critiquer Proclus et dénoncer les contradictions qu'il aperçoit chez lui. Mais comme cette critique est également très instructive, nous devons continuer la lecture commentée du commentaire de Damascius, la seule source accessible. Cependant pour apprécier comme il faut cette critique, nous devons d'abord rappeler l'interprétation proclienne du *Parménide*, telle qu'elle est connue par la *Théologie platonicienne* elle-même (*infra*, p. 134-148).

Par les chapitres 37 à 39, récapitulés dans le chapitre 40, du livre V de la *Théologie platonicienne*, nous connaissons l'interprétation proclienne de la partie qui, dans la deuxième hypothèse du *Parménide* (145 B 6-147 B 8), correspond aux dieux intellectifs. Le premier couple d'opposés, « en lui-même - en un autre » (145 B 6-E 6) caractérise les sommets des deux triades, celle des pères et celle des dieux immaculés : « en un autre » caractérise le premier père, c'est-à-dire Cronos, « en lui-même » caractérise la première monade immaculée. Le couple suivant, « en mouvement - en repos » (145 E 7-146 A 8), caractérise les monades placées au centre des deux triades, « en mouvement » caractérise la monade source de vie, donc Rhéa, « en repos », la monade immaculée intermédiaire. A la limite inférieure des deux triades, le couple d'opposés, « identique - différent » (146 A 9-147 B 8), doit être dédoublé selon les deux

rapports qu'il entretient, d'une part avec les autres, c'est-à-dire le monde matériel, d'autre part, avec lui-même. L'« identique à lui-même et aux autres » caractérise la limite inférieure de la triade paternelle, c'est-à-dire Zeus, tandis que le « différent des autres » caractérise la limite inférieure de la triade immaculée. Reste le « différent de lui-même » qui caractérise la septième monade, cause de séparation.

Il faut avoir en tête cette interprétation qui devait être aussi celle suivie par Proclus dans son propre *Commentaire sur le Parménide*, puisque, selon toute probabilité, c'était déjà celle de Syrianus[1], pour comprendre que la suite du texte de Damascius, dans son *Commentaire sur le Parménide*, est en vérité une critique à l'égard de Proclus. Ce que Damascius entreprend de montrer, semble-t-il, en répondant à sa troisième question, c'est que ce n'est pas dans le *Parménide* que Proclus a trouvé son interprétation que lui, Damascius, il considère comme critiquable précisément à partir du texte même du *Parménide*. En effet, Damascius formule ainsi sa question (p. 130.9-10) : « Il faut examiner si le *Parménide* enseigne l'hebdomade ou la triade seule, et à cause de quoi ? » Et voici sa réponse.

7. *Critique de la position proclienne à partir du* Parménide (p. 133.24-134.23).

« Réponse à la troisième question. Si le *Parménide* affirme de chacune des unités [de la deuxième hypothèse] le couple d'opposés dans sa totalité, à savoir de la première unité, le couple « l'un » et « l'être » ensemble [142 B 5-C 7], de la deuxième, le couple « le tout » et « les parties » [142 C 7-D 9], comme une

1. D'une part, Proclus nous a dit que son interprétation de la seconde hypothèse du *Parménide* dans son entier, lui venait de Syrianus, cf. *Théol. plat.*, I 11 et *Introduction*, p. LXXXVI-LXXXVII, d'autre part, Proclus cite Syrianus comme sa source dans ce traité des dieux intellectifs, *infra*, chap. 37, p. 135.26.

unité somme de deux termes, de la troisième unité, le couple « l'un-qui-est » en entier et « la multiplicité infinie » des êtres qui sont un [142 D 9-143 A 3] ; si ensuite du sommet des intelligibles-intellectifs, il affirme le couple « l'un » et « le multiple » [143 A 4-144 E 7] — car chaque monade de ce couple d'opposés est l'un, l'altérité, l'être —, du degré intermédiaire, le couple « le tout » et « les parties » [144 E 8-145 A 4], du degré inférieur, le couple « les extrêmes » et « le milieu » [145 A 4-B 5] ; alors il faut attribuer le couple d'opposés « en lui-même » et « en un autre » [145 B 6-E 6] à une classe unique, la première des sept sources ; il en va de même aussi pour le couple d'opposés « immobile » et « en mouvement » [145 E 7-146 A 8], et de même encore pour le couple d'opposés « identique » et « différent » [146 A 9-147 B 8], car nous devons traiter les unités qui suivent les premières de la même manière. Donc nous n'attribuerons pas au père l'un des termes du couple des opposés, et au dieu implacable, l'autre terme.

Deuxièmement, si le dieu implacable est caractérisé par le « en lui-même », l'« immobile » ou le « différent », alors comment les pères pourront-ils être caractérisés ? Le premier père, par exemple, sera-t-il le « en un autre » ? Mais, comme le dit Proclus, ce caractère est le symbole du contact avec ce qui est supérieur, comme le « en lui-même » est le symbole de la transcendance qui élève au-dessus des inférieurs. Le premier père [Cronos] ne pourra donc avoir de symbole de son être, ni non plus la déesse vivifiante [Rhéa], si précisément c'est le dieu implacable qui est l'« immobile », et si elle doit être « en mouvement » vers ce qui lui est supérieur.

Troisièmement, pourquoi dans le cas de la troisième unité, le dieu implacable n'a-t-il pas pour caractère l'« identité », mais le « différent » ? Car le « différent » est analogue au « en un autre » et au « en mouvement ».

Quatrièmement, pourquoi voulons-nous faire de ces trois caractères ceux des dieux implacables, l'un d'eux pourrait signifier le diaphragme, puisque juste-

ment le caractère « en lui-même » et par lui-même séparé des autres lui appartient?

Voici donc la vérité : les propriétés des autres se montrent aussi chez les pères. En effet, le Cronos d'Orphée, qui est un Titan par l'effet de son propre diaphragme, *avale* ses propres rejetons par l'effet de son dieu implacable, et en conséquence le nom Coronous met en évidence un intellect, le Courète de cet intellect, et encore son diaphragme, car l'intellect pur n'est plus en même temps intelligible, mais seulement un intellect qui se sépare lui-même de tout le reste par l'effet de sa propre limite. Et pourtant nous célébrons Cronos comme un dieu unique, et par conséquent ces trois couples d'opposés doivent nous faire voir les trois pères intellectifs ».

Il faut d'abord remarquer une différence de vocabulaire entre nos deux auteurs : là où Proclus parle des dieux « immaculés », Damascius, fidèle à la terminologie des *Oracles Chaldaïques*[1], parle des dieux « implacables », mais ce sont les mêmes, comme Proclus le dit *infra*, p. 10.24 et 16.24. Cela dit, Damascius adresse quatre critiques à Proclus.

1) D'abord, pour être cohérent avec lui-même dans l'interprétation de la seconde hypothèse du *Parménide*, telle qu'il l'a mise en œuvre depuis le début, Proclus devrait attribuer les trois couples d'opposés qu'il rapporte aux dieux intellectifs, à trois degrés successifs de ces dieux. Or, ce n'est pas ce qu'il fait puisqu'il divise les couples pour attribuer les termes opposés aux trois degrés des deux triades intellectives.

2) Cette attribution proclienne des divers termes opposés dans les couples, conduit à des absurdités. Cronos est caractérisé par le terme « en un autre », mais puisque Cronos est le premier père, transcendant les autres, le terme « en lui-même » qui exprime cette transcendance, lui conviendrait mieux. De même Rhéa

1. Cf. *Or. Chald.*, fr. 35.1 : ἀμείλικτοί τε κεραυνοί (cité *supra*, p. XX), et fr. 36.2 : ἀμειλίκτου πυρός.

ne devrait pas être caractérisée par le terme « en mouvement », puisqu'elle devrait être en mouvement vers ce qui lui est supérieur, alors qu'elle est plutôt en mouvement vers ce qui lui est inférieur, auquel elle donne la vie.

3) Au troisième degré, le dieu immaculé ou implacable devrait avoir le caractère de l'« identique », qui est analogue aux termes « en lui-même » et « en repos », qui caractérisent les dieux immaculés ou implacables du premier et du deuxième degrés.

4) Le caractère « en lui-même » conviendrait mieux au diaphragme que le terme « différent de lui-même » donné par Proclus.

Nous voici donc, avec ce texte de Damascius, devant une attaque en règle de l'interprétation de Proclus. La solution que propose Damascius est en effet tout autre que celle de Proclus. Les trois couples d'opposés du *Parménide* devraient caractériser les trois pères intellectifs. L'exemple de Cronos montre que chaque père porte en lui-même, selon le point de vue sous lequel on l'examine, et son dieu implacable et son diaphragme. Le Cronos d'Orphée, parce qu'il *avale* ses propres rejetons, le fait sous l'action de son dieu « implacable », et s'il est un Titan individualisé, c'est sous l'action de son « diaphragme ». La conclusion implicite que Damascius est conduit à tirer de ces critiques, c'est, semble-t-il, que la structure hebdomadique des dieux intellectifs ne se trouve pas comme telle dans le *Parménide*. Mais, pour autant, Damascius ne veut pas abandonner cette structure hebdomadique, il va donc en chercher ailleurs l'origine et le bien-fondé. Et il va les trouver dans la tradition orphique.

8. *Enseignements comparés d'Orphée et du* Parménide (p. 134.24-135.9).

« Pourquoi donc Platon n'enseigne-t-il pas [dans le *Parménide*] l'hebdomade tout entière, alors qu'il trouve chez Orphée l'hebdomade intellective ? C'est

parce qu'Orphée, lui aussi, considère ces trois monades comme primordiales ; en elles, il embrasse la multiplicité propre à chacune, en Cronos, les Titans, en Rhéa, les Titanides, en Zeus, tous les Cronides. De plus, les Dieux, eux aussi, disent que les dieux *implacables* sont dans les pères sous une forme pour ainsi dire ramassée. C'est donc à bon droit que le *Parménide*, parce qu'il poursuit l'universel, a partagé toute la classe intellective en ces trois degrés. Peut-être n'enseigne-t-il pas absolument que cette classe comporte trois pères ou trois dieux <*implacables*>, mais de même qu'il a divisé la classe intelligible en trois degrés, et la classe intelligible-intellective aussi en trois, de la même façon il découpe la classe intellective en trois, et la première forme d'intellectif, il l'appelle « en lui-même », « en un autre », la deuxième, « en mouvement », « immobile », la troisième, « identique », « différent ». En effet, le *Parménide* se propose de faire procéder les classes divines dans leur totalité, et si c'est par ce qui domine dans ces classes que nous connaissons les symboles qui leur sont communs, cela ne sera pas au détriment de la vérité commune à toutes ».

Dans ce dernier paragraphe, Damascius dit clairement que l'hebdomade intellective a été enseignée par Orphée, mais que l'on ne saurait la trouver dans le *Parménide*. Damascius trouve même des raisons pour justifier Platon de ne pas avoir fait paraître l'hebdomade dans le *Parménide*. En effet, Orphée lui-même admet qu'il y a un certain enveloppement implicite de l'hebdomade dans la triade, comme aussi les *Oracles Chaldaïques*. Puis donc que le *Parménide* expose la procession des dieux d'une manière générale et met l'accent sur les structures communes, et non pas sur les structures particulières, on comprend qu'il ne fasse pas paraître l'hebdomade. Pour Damascius, la structure principale des dieux intellectifs est donc la triade, Cronos, Rhéa, Zeus. Elle se dédouble par l'adjonction d'un dieu *implacable* à chacun de ces dieux intellectifs pour les protéger d'une chute dans la matière, et elle s'amplifie

encore par l'adjonction nécessaire d'une divinité, cause de la séparation effective de ces dieux, en opérant explicitement en eux la coupure. Aussi, pour Damascius, le *Parménide* n'enseigne donc qu'une partie et non pas la totalité de la théologie des dieux intellectifs. Il doit être complété par l'autorité des poèmes orphiques.

*
* *

Au terme de cette étude, nous constatons que, dans son commentaire, Damascius dit clairement que ce n'est pas dans la deuxième hypothèse du *Parménide* que la structure hebdomadique des dieux intellectifs a pu être trouvée. Pour lui, c'est davantage dans la tradition orphique. Quant à Proclus, des raisons plus décisives encore lui imposaient cette structure hebdomadique, et il s'en explique brièvement dans le chapitre 4 de ce livre V. En effet, il nous dit[1] que « la procession en hebdomades des dieux intellectifs, il faut la déduire au moyen de la méthode des images ». Car le degré des dieux intellectifs est le dernier degré des dieux transcendants. Après lui, en effet, nous allons entrer dans l'ordre des dieux du monde[2]. Arrivés à ce point de la théologie, nous allons pouvoir mettre en œuvre cette nouvelle méthode que Proclus a appelée « méthode des images » et qui consiste à procéder non plus de la cause vers l'effet, mais au contraire de l'effet vers la cause. Au degré des dieux intellectifs figure le démiurge, or les réalités créées par lui, qu'elles soient d'ordre mathématique, physique ou moral, le sont comme des images des principes transcendants. Aussi « la similitude des choses d'ici-bas avec les principes divins » nous fournit les images à partir desquelles nous pouvons légitimement décrypter la structure des causes démiurgiques[3]. C'est pourquoi, les deux sortes d'images qui vont être constamment à l'horizon de ce livre V, sont

1. Cf. *infra*, p. 19.3-5.
2. Cf. *Théol. plat.*, I, Introduction, p. LXV-LXVII.
3. Cf. *Théol. plat.*, I 4, p. 19.6-22.

la structure hebdomadique des planètes et la structure également hebdomadique de l'âme. Les poèmes orphiques qui ont suivi cette même source d'inspiration, serviront à Proclus d'autorité majeure dans ce livre.

Un passage du *Commentaire sur le Timée*, auquel nous avons déjà fait appel[1], est très révélateur. Proclus s'applique à expliquer la double action dionysiaque et apolloniaque du démiurge. Ce qui réunit ces deux divinités dans leur action, c'est en effet[2] « qu'ils ont en commun le nombre sept », et les théologiens orphiques montrent Dionysos divisé en sept parts et Apollon réunissant tous les accords dans l'hebdomade. Et Proclus ajoute : « Ce nombre sept vient donc à l'âme des causes plus élevées..., des intellectifs et... de ces deux dieux (Dionysos et Apollon) pour que, d'une part, la division en sept parties soit en elle une marque de la chaîne dionysiaque... et que, d'autre part, l'harmonie inhérente aux parties soit en elle un symbole de la chaîne apolloniaque. Car, dans les Poèmes Orphiques, c'est ce dieu (Apollon) qui, selon le vouloir du Père, rassemble et réunit les membres divisés de Dionysos ». Un écho de cette théorie se retrouve dans le *Commentaire sur le Parménide*, où Proclus dit[3] : « Les Théologiens eux aussi disent que l'intellect est sauvegardé indivisible dans les déchirements de Dionysos par la providence d'Athéna, et que c'est l'âme qui est divisée en premier lieu et que donc la coupure en sept parts est pour elle la première ».

Tout bien considéré, quoique Proclus et Damascius, selon la méthode habituelle aux néoplatoniciens, se soient ingéniés à découvrir des autorités respectables, les Orphiques et les Oracles Chaldaïques, pour la structure hebdomadique des dieux intellectifs, nous croyons qu'en fait ils obéissent à une nécessité interne propre à la théologie qu'ils se sont proposés de construire.

1. Cf. *supra*, p. xxv.
2. Cf. *In Tim.* II, p. 197.24-198.14.
3. Cf. *In Parm.* III, col. 808.25-29.

En effet, avec ces dieux intellectifs, nous sommes parvenus au point de jonction entre le monde transcendant et le monde cosmique. C'est la constatation que Proclus fait dès la première phrase de ce livre V : la procession des dieux intellectifs[1] « marque le terme [dernier] de l'ensemble des processions des êtres divins [transcendants] ». Aussi ces dieux-là vont être plus créateurs que pères (voir *infra*, les chapitres 16 et 20). Et parce que les Pères engendrent « par leur être même », on devait explorer les plus transcendantes des processions divines, qui sont toutes des opérations *ad intra*, par une méthode d'exégèse des écritures saintes et révélées, les théologies anciennes d'Orphée, des Oracles, et du *Parménide* mis sur le même pied que celles-ci. Mais, parce que les dieux intellectifs sont créateurs par des opérations *ad extra*, d'abord des divinités encosmiques visibles, et ensuite, par leur intermédiaire, de tous les êtres du monde sensible et de la matière, une nouvelle méthode théologique apparaît et même s'impose, celle par laquelle nous remontons des effets à la cause et que Proclus appelle « la méthode des images ». Or, les deux créatures majeures des dieux créateurs, l'ordre cosmique et l'Âme du monde, s'expliquent toutes les deux par la structure de l'hebdomade. Pour que cette structure trouve son origine dans le monde transcendant, il faut absolument la découvrir dans ce monde-là, et au dernier degré de ce monde-là évidemment, celui des dieux intellectifs. Il suffit de rapprocher les trois textes suivants du livre V pour reconnaître ce raisonnement au fond de la démarche proclienne :

1) Avec le degré démiurgique, on commence à examiner « l'un » dans ses rapports avec « les autres », c'est-à-dire avec le monde matériel, *infra*, p. 143.5-13 : « En guise de troisième coupe en l'honneur de Zeus Sauveur, comme l'on dit, considérons aussi la monade démiurgique qui se révèle avec les dieux qui forment

1. Cf. *infra*, p. 6.8.

un couple avec elle [les dieux encosmiques]. Premièrement donc, ici, la communion de « l'un » avec « les autres » apparaît aussi, et nous n'examinons plus seulement l'un en lui-même, mais l'un dans son rapport avec les autres, pour la raison que la classe démiurgique produit tous les êtres à partir d'elle-même, met en ordre la nature corporelle et engendre toutes les causes inférieures aux dieux et qui sont à leur service ».

2) L'opération du démiurge du *Timée* est caractérisée par l'hebdomade, *infra*, p. 49.17-23 : « Et d'une manière générale, le démiurge de l'univers est appelé par Timée *intellect*, et il est dit souvent *voir*, *découvrir* et *raisonner*, mais il n'est jamais appelé intelligible-intellectif. Et en outre, les dieux intelligibles-intellectifs divisent toutes choses sous le mode triadique, tandis que le démiurge tantôt divise le monde en cinq, tantôt en hebdomades, lorsqu'il engendre les cercles de l'âme ou ceux du ciel ou les sept parties de l'âme. Pour toutes ces raisons donc, nous disons que le démiurge est inférieur aux dieux intelligibles-intellectifs et qu'il est cause, pour le monde, de biens inférieurs, et nous rapporterons la causalité des formes et des raisons aux dieux intelligibles-intellectifs ».

3) Les dieux intellectifs sont causes de l'ordre de l'âme, *infra*, p. 19.2-18 : « Les raisonnements qui précèdent doivent avoir manifesté que les sept dieux intellectifs ont été jugés dignes de mention chez Platon aussi. Quant à leur procession en hebdomades, il faut la déduire, je pense, au moyen de la méthode des images. Platon a donc créé l'Âme du Tout comme une image de toutes les classes de dieux..., il a fait venir à l'existence en premier tout l'être de l'âme, puis il l'a divisé en nombres, il l'a lié par des rapports et il l'a mis en bon ordre par des figures, je veux dire le droit et le courbe, enfin il l'a divisé en un cercle unique et en sept cercles. D'où viennent donc cette monade et cette hebdomade sinon des dieux intellectifs ? En effet, la figure, le nombre et l'être réellement être sont supérieurs à eux ; et de même que, dans la création

de l'âme, c'est après la venue à l'existence de la figure de l'âme que vient la division des cercles selon la monade et l'hebdomade, de même aussi, chez les dieux, c'est après la figure intelligible-intellective que vient le plan intellectif et le Sphairos des dieux que voilà ».

Ce dernier texte est le plus clair de tous. L'hebdomade de l'Âme du monde ne peut venir que des dieux intellectifs : cette structure hebdomadique doit donc être inscrite en eux. Quitte à trouver après coup des autorités chez les Orphiques, les Pythagoriciens et les Oracles Chaldaïques, et même à tordre quelque peu « le nez de cire » des textes de la deuxième hypothèse du *Parménide*, qui concernent ces dieux intellectifs[1]. Une théologie conséquente à la théologie cosmique qui va venir ensuite, impose aux dieux intellectifs une structure hebdomadique, afin que, dans les degrés inférieurs on puisse naturellement la retrouver et la justifier.

1. Comme nous avons vu que Damascius le reproche à Proclus, cf. *supra*, p. XXVIII-XXXI.

Chapitre II

ANALYSE DU COMMENTAIRE DE DAMASCIUS SUR LA DEUXIÈME HYPOTHÈSE DU *PARMÉNIDE*

Dans nos deux tomes précédents[1], nous avons exposé l'enseignement que nous pouvons tirer d'une analyse raisonnée du Commentaire de Damascius sur la deuxième hypothèse du *Parménide*. Puisque cet auteur suit les développements de Proclus pour les soumettre à un examen critique, cette analyse peut évidemment nous apprendre beaucoup sur la manière dont Proclus interprétait le *Parménide*, pour y découvrir, à la suite de son maître Syrianus, la doctrine des dieux intelligibles et des dieux intelligibles-intellectifs. Il en va de même pour la suite du texte du *Parménide* (*Parm.* 145 B 6-147 B 8) dans laquelle Proclus élabore sa doctrine des dieux intellectifs. Mais, s'agissant de ces dieux, il apparaît, à la lecture de cette analyse, que l'interprétation du *Parménide* dans le commentaire, tel que nous pouvons le reconstituer à travers les lectures et les critiques de Damascius, ne correspond pas exactement à la doctrine exposée dans la *Théologie platonicienne*.

En effet, comme l'indiquent assez clairement les titres donnés par Damascius : Περὶ τῆς πρώτης νοερᾶς τάξεως (p. 130.3) ; Περὶ τῆς μέσης τῶν νοερῶν τάξεως (p. 149.20) ; Περὶ τῆς τρίτης τῶν νοερῶν διακοσμή-

1. Cf. *Théol. plat.* III, *Introduction*, p. LXXVIII-XCIV, et IV, *Introduction*, p. XLVI-LXIII.

σεως (p. 169.5), on ne trouve dans le *Commentaire sur le Parménide* que trois classes de dieux intellectifs. A un moment, d'ailleurs, Damascius remarque finement que c'est plutôt chez Orphée que dans le *Parménide* que Proclus a trouvé la structure hebdomadique de ce degré de dieux intellectifs[1], tel qu'il est mis en œuvre dans la *Théologie platonicienne*. Le *Parménide* fournit les trois couples d'opposés : en lui-même, en un autre ; en mouvement, en repos ; identique, différent ; couples qui sont retenus comme attributs des trois monades formant les deux triades de dieux intellectifs. On ne voit donc pas apparaître, dans l'interprétation du dialogue platonicien, la septième monade. Toutefois, des considérations assez compliquées portent sur le troisième couple d'opposés, identique, différent. En effet, dans la division du texte platonicien, Damascius, à la suite de Proclus visiblement, distingue une règle préliminaire (*Parm.* 146 B 2-5) sur l'expression, en termes de tout et de parties, ou en termes d'identique et de différent, de la relation des choses entre elles. L'application de cette règle à l'un amène à formuler quatre syllogismes dont les conclusions s'énoncent ainsi : (1) l'un ne peut être qu'identique à lui-même (*Parm.* 146 B 3-C 4), (2) d'un autre point de vue, l'un est différent de lui-même (*Parm.* 146 C 4-D 1), (3) le différent ne peut être contenu ni dans l'un ni dans le non-un (*Parm.* 146 D 1-147 A 3), (4) l'un est à la fois identique et différent de lui-même et des autres (*Parm.* 147 A 3-B 8). Il est bien évident que c'est de la solution apportée à ces questions qu'est sortie la structure hebdomadique développée dans la *Théologie platonicienne*, mais d'une part, ces exégèses n'apparaissent pas dans la *Théologie* de Proclus, et d'autre part, la *Théologie* de Proclus n'est pas citée dans le *Commentaire* de Damascius. Mais il vaut mieux attendre l'édition critique du texte et la traduction commentée par L. G. Westerink et J. Combès pour y voir plus clair.

1. Cf. Damascius, *In Parm.*, p. 134.24-135.9, traduit *supra*, p. XXXI-XXXII.

D'ores et déjà se confirme la constatation élaborée dans le chapitre I que ce n'est pas dans le *Parménide* que Proclus a trouvé la structure hebdomadique du degré des dieux intellectifs, qui n'a pu lui être fournie que par la transposition à ce degré des structures du ciel et de l'âme exposées dans le *Timée* et confirmées par l'autorité d'Orphée et celle des *Oracles Chaldaïques*[1].

Tentons donc de présenter maintenant l'analyse de l'exposé sur les dieux intellectifs, tel qu'on le trouve dans le Commentaire de Damascius sur le *Parménide.*

***

L'ordre intellectif

I. *Le premier degré intellectif* (p. 130.3-149.19).

A. *Treize questions posées et résolues* (p. 130.3-147.11).

Liste des questions (p. 130.3-131.2).

1) Pourquoi, après la triade, le nombre sept, plutôt que quatre, cinq ou six[2]? — Les nombres divins ne peuvent être révélés que par les dieux (*Oracles Chaldaïques*, Orphée, Pythagoriciens, Phéniciens) ; mais il est permis d'appliquer des raisonnements humains à ce que l'on a reçu en révélation (p. 131.3-15). La triade des pères intellectifs a besoin d'une triade « implacable » pour la protéger de la matière, à ces deux triades s'ajoute nécessairement le principe de la distinction qui les « diaphragme ». D'après *Proclus*, ce principe est triadique lui aussi, mais notre maître (Ammonius) soutient qu'il doit être un (p. 131.15-132.9). On y reviendra dans le cours sur les *Oracles*. Proclus lui-même a établi les correspondances que voici : 1 = l'un-qui-est ; 2 = le centre intelligible ; 3 = la multiplicité

1. Cf. *supra*, chap. I, p. XXXIII-XXXVII.

2. Le texte de la réponse à cette première question a été traduit et commenté dans le chap. I, *supra*, p. XII-XX.

infinie ; 4 = le sommet des intelligibles-intellectifs ; 5 = le degré mainteneur ; 6 = le degré perfecteur ; 7 = l'ordre intellectif. Ensuite on aura : 8 = les dieux hypercosmiques ; 9 = les dieux séparés du monde ; 10 = les dieux encosmiques (p. 132.9-27).

2) Pourquoi l'hebdomade convient-elle à l'intellect, de sorte que les Pythagoriciens l'appellent « la lumière de l'intellect »[1] ? — Les Phéniciens et les *Oracles* attribuent l'hebdomade à Cronos, de même l'ogdoade correspond à Rhéa, l'ennéade, à Zeus. Caractère perfecteur et, par conséquent, démiurgique, de l'hebdomade (p. 132.28-133.23).

3) Parménide enseigne-t-il l'hebdomade ou la triade seulement, et pourquoi[2] ? — Les trois couples d'opposés (« en lui-même, en un autre », « en mouvement, en repos », « identique, différent ») se rapportent à titre premier aux trois pères et non aux dieux « implacables » (p. 133.24-134.23). Mais pourquoi Parménide n'admet-il pas l'hebdomade à l'exemple d'Orphée ? Répondons que même chez Orphée la triade prédomine (p. 134.24-135.9).

4) Quelle est l'essence propre des intelligibles, des intelligibles-intellectifs, des intellectifs ? — Ils sont entre eux comme : (1) permanence, procession, conversion, (2) unifié, ce qui est en train d'introduire en soi des distinctions, ce qui est effectivement distinct, (3) existence, puissance, intellect (p. 135.10-16).

5) Quelle est la triple division des intellectifs ? — Dans le degré intellectif on retrouve les trois structures que l'on vient de rappeler (p. 135.17-136.3).

6) Faut-il comprendre le couple d'opposés « en lui-même, en un autre » du premier degré des intellectifs, comme le font les commentateurs ? — *Proclus* a déjà réfuté l'exégèse de ses prédécesseurs, faut-il accepter celle de Syrianus qui dit que, des trois modes de conver-

1. Texte traduit et commenté *supra*, p. XX-XXVII.
2. Texte traduit et commenté *supra*, p. XXVIII-XXXIII.

sion, seules la conversion vers soi-même et celle vers le supérieur conviennent à l'intellectif? (p. 136.4-14). Témoignages des *Oracles* (fr. 5), des *Orphiques* (fr. 155), des Phéniciens et de Platon *(Pol.)* pour prouver que, dans le cas de Cronos, il y a aussi une conversion vers le monde créé (p. 136.44-137.25). Explication du singulier « en un autre », qui doit se rapporter soit au monde soit au démiurge (p. 137.25-138.7). Le choix du mot ἄλλος, plutôt que ἕτερος (*Parm.* 145 E 2, 3), favorise cette opinion ; *Proclus* lui-même avoue que, dans la suite du texte, 146 B 1, 147 B 7, les « autres » sont les formes unies à la matière (p. 138.7-14).

7) Pourquoi, dans l'argument du *Parménide*, le « en lui-même » est-il supérieur au « en un autre »? — *Proclus* soutient que le « en un autre » est supérieur au « en lui-même » parce que celui-là est démontré à partir du tout, celui-ci, à partir des parties. En répondant à des objections contre son raisonnement, *Proclus* explique que l'intellect [Cronos], lorsqu'il « avale » ses enfants, rentre en lui-même ; il remarque aussi que, si les formes sont toutes ensemble les unes dans les autres, à plus forte raison l'ensemble des hénades n'est qu'une seule et unique hénade (p. 138.15-139.3). Théorie de Damascius sur le rapport entre le tout et les parties dans l'intellect (p. 139.3-140.9).

8) Comment faut-il comprendre l'attribution du « en un autre »? — Selon *Proclus*, le tout transcendant qui n'existe pas dans les parties, mais antérieurement à toutes, existe de ce fait « en un autre » (p. 140.10-16). Objections de Damascius : pour sauvegarder l'interprétation de *Proclus*, on doit regarder l'intellect comme se trouvant dans son propre intelligible, opinion qui peut être soutenue à l'aide des *Orphiques*, des *Oracles* et du *Parménide* (p. 140.16-141.13). Damascius passe ensuite à sa propre exégèse selon laquelle « l'autre » est l'inférieur. Il en présente quatre variantes dont la deuxième se réfère à l'interprétation de Jamblique (p. 141.14-142.25).

9) Les attributs « en lui-même, en un autre » n'appartiennent-ils pas également aux classes supérieures, et l'intellect lui-même n'est-il pas dans ce qui lui est immédiatement supérieur ? — A cette dernière question, Syrianus et *Proclus* répondent que Cronos, qui partage le caractère diviseur de la Nuit et de Dionysos, repose dans l'altérité de la Nuit. Pour Damascius, c'est là un « en un autre » par participation (p. 142.26-143.10). Quant à la première question, Damascius examine et rejette quelques variantes possibles en partant de l'interprétation du « en un autre » donnée par *Proclus* (p. 143.10-23). Ensuite, il montre que, si l'on part de son interprétation, la solution est facile : les classes supérieures à l'intellect ne s'étendent pas vers les êtres inférieurs (p. 143.23-144.19).

10) Cette démonstration ne vaut-elle pas également pour les êtres matériels ? — Pour autant que c'est le cas, cela vient de cette classe intellective (p. 144.20-27).

11) Ce qui est « en lui-même » à titre premier est-il aussi le premier constitué par soi ? — C'est ce que *Proclus* semble dire, et non sans raison, mais à y regarder de près, le constitué par soi est antérieur (p. 144.28-145.28).

12) Aporie de *Proclus :* ce qui est en tous, comment peut-il être en chacun ? — Triple sens de « en tous » : en chacun, dans l'agrégat, dans l'un et l'autre. *Proclus* rejette cette dernière catégorie, d'après Jamblique il n'y a rien dans le monde réel qui soit en tous sans être en chacun (p. 145.29-146.10). Pour Damascius, le tout avant les parties est antérieur à chacune des parties, et par conséquent à toutes ; s'il est dans le supérieur, l'opinion de *Proclus* s'imposera, s'il est dans l'inférieur sous un mode supérieur, c'est celle de Jamblique qui s'imposera, du moins telle que Damascius la comprend. Suggestion additionnelle : l'intellect est « en lui-même » en tant qu'il est le premier de l'hebdomade qui transcende les sept mondes ; il est « en un autre », en tant qu'il engendre l'hebdomade coordonnée ;

et de même pour les autres dieux intellectifs (p. 146.10-26).

13) Pourquoi la preuve ne dérive-t-elle pas de la conclusion qui la précède immédiatement ? — Pour les autres théologiens aussi, Cronos est le fils d'Ouranos (deuxième degré intelligible-intellectif) ; l'intellect « télétarque » ne « fait » pas, il « parfait » ; ces deux prémisses de la conclusion s'unissent en une seule selon Jamblique. Pour Damascius, la preuve du *Parménide* les combine déjà. En général, on peut dire que les dieux particuliers ne sont pas nécessairement engendrés par leurs supérieurs immédiats (p. 146.27-147.11).

B. *Notes sur le texte* (p. 147.11-149.19).

Note sur *Parm.* 145 B 6 (Jamblique est cité) (p. 147.11-20).

Note sur *Parm.* 145 B 6-7 (Jamblique) (p. 147.20-23).

Note sur *Parm.* 145 B 7-C 2 (p. 147.24-148.4).

Note sur *Parm.* 145 C 2 : le caractère divisé de l'intellect est moins apparent dans l'intellect suprême, cf. *Or. Chald.*, fr. 152 (p. 148.4-16).

Note sur *Parm.* 145 C 7-D 1 (p. 148.16-22).

Note sur *Parm.* 145 D 8-E 1 (p. 148.22-149.5).

Note sur *Parm.* 145 E 3-4, *Proclus* est cité et corrigé (p. 149.5-19).

II. *Le degré intermédiaire des intellectifs* (p. 149.20-169.4).

A. *Quinze questions posées et résolues* (p. 149.20-164.25).

Liste des questions (p. 149.20-150.28).

1) Les attributs du *Parménide* sont-ils des genres de l'être ou des symboles des classes divines ? — Dans le domaine transcendant, il n'y a rien de contingent, chaque attribut représente donc une propriété distincte, c'est-à-dire une classe divine (p. 151.1-21).

2) Les genres de l'être sont-ils établis dans le démiurge, comme le disent Jamblique et Syrianus, cités par *Proclus*, qui suit ici son maître, tandis qu'ailleurs il leur assigne un rang plus élevé ? — Tous les genres de l'être, ceux du *Sophiste* comme les autres, existent partout, même dans l'intelligible, mais c'est progressivement qu'ils se distinguent les uns des autres (p. 151.22-152.6).

3) Pourquoi le « en mouvement » et le « en repos » suivent-ils le « en lui-même » et le « en un autre » ? — Ces derniers sont comme le lieu où se situent le mouvement et le repos, selon Jamblique ; suivent six autres raisons dont la troisième est exprimée en termes orphiques et chaldaïques (p. 152.7-153.17).

4) Qu'est-ce que le repos et le mouvement, et celui-ci est-il supérieur à celui-là, comme le dit *Proclus* ? — Plutôt que d'attribuer le repos au deuxième dieu « implacable » et le mouvement à Rhéa, il faut, avec Syrianus, attribuer l'un et l'autre aux deux. Si donc nous croyons que le « en lui-même » et le « en un autre » expriment un rapport avec le supérieur, comment le mouvement est-il meilleur que le repos *(Proclus)* ? On peut échapper à cette conclusion avec Syrianus. D'autre part, en adoptant l'opinion de Damascius sur le « en un autre », on peut admettre que le mouvement est dirigé vers l'inférieur, exégèse confirmée par le *Cratyle* et les *Oracles* (p. 153.18-154.22).

5) Pourquoi ces attributs caractérisent-ils la déesse vivifiante plutôt que la vie, et pourquoi le repos aussi bien que le mouvement ? — Exposé des degrés de la vie, la vie intellective est plus intellect que vie, les degrés qui correspondent dans le monde visible. D'après *Proclus*, ce qui est en mouvement et en repos, a la vie par participation, tandis que le mouvement et le repos sont la vie elle-même. Suggestion de Damascius : le « en mouvement et en repos » est propre à la vie intellective, le repos, à la vie intelligible, le mouvement, à la vie intelligible-intellective. Mais, s'il en est vraiment

ainsi, on devrait aussi diviser les autres couples d'opposés de la même façon. Disons plutôt que le degré intermédiaire des intellectifs est le début du mouvement vers la matière et du repos correspondant. Rapport de cette vie avec les formes. C'est le mouvement vers la matière qui rend nécessaire la combinaison avec ce qui est en repos, combinaison symbolisée dans les *Orphiques* par l'association des deux déesses Héra et Hestia (p. 154.32-156.30).

6) Pourquoi la nature dépend-elle de la déesse vivifiante, d'après Orphée et les *Oracles*? — La nature appartient au degré le plus bas de la déesse vivifiante, de même que le démiurge produit la forme de dernier rang, de même Rhéa produit la vie de dernier rang, c'est-à-dire la nature, comme on le voit aussi dans le *Parménide*. Mais de quelle nature parlons-nous? De celle qui engendre le semblable *(Orphiques, Proclus)* ou de celle qui est cause de tout mouvement et de tout repos *(Oracles)*? On peut aussi appeler «nature» toute vie qui réside dans un substrat, ou toute forme de vie irrationnelle. Autres apories : pourquoi la vie de l'au-delà de la source de la vie ne se manifeste-t-elle pas ici-bas en deçà de la vie naturelle ; et encore, comment expliquer que la nature a plus d'extension que l'âme, et l'âme plus que la vie intellective? On peut d'ailleurs soulever le même problème au sujet de la forme et de l'être, ou de la vie et de la forme (p. 156.31-158.18). La règle *proclienne* regardant la portée des causes transcendantes doit donc être nuancée, Damascius propose six restrictions (p. 158.18-160.22).

7) Pourquoi Parménide ne parle-t-il pas de mouvement et de repos, mais de ce qui est en mouvement et en repos? — Selon *Proclus*, le mouvement et le repos sont les attributs de la vie, et ce qui est vivifiant ne les possède que par participation. Mais alors, il ne devrait y avoir aucune mention du mouvement et du repos, la raison est plutôt que l'un est le sujet, et que

par conséquent le « en mouvement » et le « en repos » sont ses attributs (p. 160.23-161.2).

8) Ces attributs ne conviennent-ils pas également à l'intellect, puisque, d'après *Proclus*, intelliger, c'est d'une certaine façon se mouvoir? — L'intellect doit son intelliger au degré intermédiaire des intellectifs, et il doit la connaissance à lui-même (p. 161.3-12).

9) Pourquoi l'illumination de la déesse vivifiante s'étend-elle jusqu'aux plantes, celle de la vie, jusqu'aux pierres, celle de la vie intelligible, jusqu'aux êtres entièrement inanimés? — La réponse a déjà été donnée à la sixième question (p. 161.13-17).

10) En quoi consiste l'attribution du « en repos » aux intellectifs? — Remarque préalable : au moyen de la procession à partir de la cause, le *Parménide* indique partout le constitué par soi qui l'accompagne. Par suite, au deuxième degré des intellectifs, le « en repos » est un substitut du « en lui-même », qui est la cause finale, exemplaire et efficiente du repos (p. 161.18-162.11). Pour *Proclus*, les propositions : l'un ne sort jamais de lui-même (*Parm.* 146 A 1) et l'un demeure toujours en lui-même (*Parm.* 146 A 3-4), sont des notions communes, Damascius le contredit sur ce point (p. 162.11-19).

11) Le repos ne convient-il pas également au « en lui-même », c'est-à-dire au premier intellectif? — *Proclus* explique que c'est seulement pour le deuxième intellectif que le repos devient une nécessité. Damascius ajoute plusieurs autres raisons (p. 162.20-163.5).

12) En quoi consiste l'attribution du « en mouvement » aux intellectifs? — (1) Pourquoi Parménide dit-il « toujours » (146 A 3)? Non parce que cela convient aux êtres éternels, mais parce que ce qui est en un autre ne peut être qu'en un autre. (2) Pourquoi cet autre ne reste-t-il pas le même? Solutions de *Proclus* et de Damascius. (3) Les arguments énoncés en *Parm.* 146 A 1-2 et 146 A 5-6 ne forment-ils pas un cercle vicieux? Trois solutions (p. 163.6-27).

13) Ne s'ensuit-il pas que le « en un autre », c'est-à-dire le premier intellectif, est aussi « en mouvement » ? — Pour *Proclus*, le mouvement résulte du « en un autre » comme πεπόνθησις. Damascius répond par un renvoi à la onzième question (p. 163.28-164.6).

14) Pourquoi Orphée n'assigne-t-il les Courètes qu'à Rhéa, et pourquoi a-t-elle trois Courètes, alors que les *Oracles* ne lui donnent qu'un seul « implacable » ? — Les Courètes sont en Cronos sous le mode de la cause, en Rhéa, sous le mode de l'existence, en Zeus, par participation (p. 164.7-17).

15) Comment le « en mouvement et en repos » convient-il à Hécate aussi bien qu'à Héra ? — Hécate est un « centre qui tourne », quant à Rhéa, elle est à la fois mère d'Hestia (= le repos) et de Héra (= le mouvement) (p. 164.18-25).

B. *Six autres questions posées et résolues* (p. 165.1-168.10).

Liste des questions (p. 165.1-19).

1) Parménide démontre-t-il le repos en soi-même et le mouvement en un autre, ou le repos et le mouvement en général ? — Plusieurs raisons pour montrer qu'il s'agit du mouvement et du repos en général (p. 165.20-166.5).

2) Pourquoi le mouvement dérive-t-il du « en un autre », et le repos, du « en lui-même », puisqu'il y a aussi un repos en un autre et un mouvement en soi-même ? — Essentiellement, le mouvement est toujours en un autre, et le repos, toujours dans le même (p. 166.6-9).

3) Le mouvement « en un autre » supérieur est-il possible, comme le pense *Proclus* ? — Ce serait plutôt le repos. D'autre part, *Proclus* voudrait que la déesse intellective soit mise en mouvement par la différence, mais tout mouvement imprimé par la différence est un mouvement vers le bas (p. 166.10-19).

4) L'addition de « toujours » (*Parm.* 146 A 3) est-elle justifiée? — (1) Sans la durée, non seulement le mouvement mais aussi le repos finiraient. (2) Si Jamblique a raison de faire de chaque couple d'opposés une seule forme inséparable, le mouvement et le repos combinés seront permanents. (3) Le « toujours » remplit au degré intellectif la fonction de l'éternité au degré intelligible. (4) Les parties non démontrées du raisonnement représentent d'une part l'un, d'autre part le constituant par soi (p. 166.20-167.15).

5) Comment Parménide peut-il se servir de l'identité et de la différence qui n'existent pas encore? — Ces attributs existent à tous les degrés, même s'ils ne se manifestent qu'au degré inférieur de l'ordre intellectif (p. 167.16-28).

6) Comment faut-il attribuer ces deux attributs au deuxième intellectif? — Le deuxième degré intellectif est caractérisé par la permanence et la procession (p. 167.29-168.10).

C. *Quatre notes sur les texte* (p. 168.10-169.4).

1) Comparaison de *Parm.* 145 E 7 οὕτω δὴ πεφυκός avec 145 B 6 οὕτως ἔχον (p. 168.10-16).

2) Note sur που, *Parm.* 145 E 8 (p. 168.16-22).

3) Note sur *Parm.* 146 A 1 (p. 168.22-29).

4) Il faut remarquer contre *Proclus* que le repos précède le mouvement, sans doute à cause de sa supériorité (p. 168.29-169.4).

III. *Le troisième monde intellectif* (p. 169.5-199.12).

A. *Dix questions posées et résolues* (p. 169.5-178.7).

Liste des questions (p. 169.5-24).

1) Après le mouvement et le repos, pourquoi l'identité et la différence? — La procession peut se décomposer en trois termes de diverses manières : à partir de quoi, en quoi, vers quoi ; être, puissance et acte, relation ;

en soi-même et en un autre, en soi-même, ni en soi-même ni en un autre ; formes indivises, formes en train de se diviser, formes complètement divisées (p. 169.25-170.15).

2) Pourquoi l'identité et la différence conviennent-elles à l'intellect démiurgique? — Parce que c'est cet intellect qui crée les formes (p. 170.16-22).

3) Comment cet intellect est-il identique à lui-même et différent de lui-même? — Il est différent en tant que divisé, identique en tant qu'isolé ; différent en tant que tourné vers l'extérieur, identique en tant qu'il crée par une vision intérieure ; identique en tant que totalement divisé et converti vers lui-même, différent en tant que divisé (p. 170.23-171.7).

4) Comment est-il identique aux autres et différent des autres, et pourquoi la comparaison avec les autres commence-t-elle avec lui? — C'est précisément ce rapport aux autres qui donne à l'intellect intellectif le pouvoir créateur. Identité et différence dans la création selon *Proclus* (p. 171.8-26).

5) Comment faut-il définir les « autres »? — Damascius rejette la suggestion que les « autres » seraient les attributs énoncés de l'un. Ce ne sont pas non plus les multiples contenus dans le démiurge. *Proclus* pense que ce sont tous les genres inférieurs au démiurge, d'après lui, sont « autres » les choses secondaires par rapport à l'un. Les « autres » seraient ainsi une notion relative, et alors ils devraient paraître dès le début. Il est donc préférable de donner à ce terme son sens pythagoricien, à savoir, les choses matérielles et la matière elle-même. Longin, lui aussi, disait que les « autres » signifient, non pas la différence, mais une substance improprement dite (p. 171.27-173.12).

6) Comment la différence par rapport aux autres peut-elle être supérieure à l'identité correspondante? — Cette identité est inférieure, bien que l'identité, en tant que telle, soit toujours supérieure. Jamblique remarque

que le troisième intellectif, en raison de sa différence, est moins créateur, et par là diffère des autres, mais par son identité surabondante, il leur devient identique (p. 173.13-174.2).

7) Cette différence, comment diffère-t-elle de celle de ci-dessus ? — Ce point a été discuté plus haut, p. 68.14-71.12 et 77.26-79.27 : celle-là est une puissance, celle-ci crée les formes. Rapport entre formes et parties (p. 174.3-20). Il ne s'ensuit pas nécessairement que la différence intelligible-intellective crée une plus grande distance que la différence intellective ; rappelons aussi que celle-là s'étend vers le bas jusqu'au degré encosmique. Peut-être l'un et l'autre sont vrais, car la différenciation s'agrandit avec l'union ; il y a deux sortes de distances, celle causée par la procession, et celle au même degré, qui constitue vraiment la pureté des formes (p. 174.20-175.31).

8) Est-ce que l'on peut décrire le degré démiurgique par les genres de l'être ? — Non, et certainement pas pour deux de ces genres. Si l'on dit que l'ordre cosmique est maintenu par l'identité et la différence, on a raison, mais ce sont là des propriétés universelles et non des genres de l'être (p. 176.1-15).

9) De quelle façon les genres de l'être se trouvent-ils au delà du démiurge, et de quelle façon en lui ? — Au delà, ils existent en tant que parties, en lui, en tant que formes, aussi c'est lui qui est le chef des sources particulières. Deux corollaires : (1) le caractère divin de l'identité et de la différence, (2) les genres de l'être sont contenus dans une seule source, et particulière, la source des idées (p. 176.16-177.7).

10) L'identité et la différence, attributs du démiurge chez les Théologiens. — Citations d'Orphée et des *Oracles Chaldaïques* avec commentaires, pour prouver ce point (p. 177.8-178.7).

B. *Sept questions relatives à la « règle préliminaire »*, *Parm.* 146 B 2-5 (p. 178.9-180.2).

Liste des questions (p. 178.9-180.2).

1) Le tout et les parties sont-ils sans rapport avec l'identique et le différent et, s'il y a un rapport, quel est-il? Relevé des possibilités. — Opinions variées parmi les Anciens qui s'accordent néanmoins pour regarder le tout et les parties comme un couple d'opposés. Par élimination, Damascius montre que le tout et les parties ne sont ni identiques ni différents. C'est évidemment ce que dit Platon. Jamblique expose que le couple « identique - différent » lui-même produit une division complète et que l'autre couple lui est ajouté par hypothèse, mais dans le *Parménide* le tout et les parties sont des éléments nécessaires de la division (p. 180.3-181.25).

2) La division est-elle complète? Il existe d'autres couples comme cause et effet, genre et espèce, substance et accident, etc. — Tous les autres couples peuvent être subordonnés au premier (p. 181.26-182.15).

3) *Proclus* réduit la division du *Parménide* à une autre : égal (identique ou différent), supérieur (tout), inférieur (parties). Cas non inclus dans cette classification. — Damascius reprend la division de *Proclus* en remplaçant le supérieur par le συμπληροῦν et l'inférieur par le συμπληρούμενον (p. 181.16-183.2).

4) Faut-il comprendre l'identique et le différent comme consistant en une union et une distinction? Objections. — Si tous les attributs sont à tous les degrés, l'identique et le différent se trouveront aussi aux degrés supérieurs ; mais si l'on suit le *Parménide*, cette division n'est pas applicable au delà du démiurge, où il n'y a que l'union et la distinction. Donc la règle ne vaut pas pour « toute chose », sauf par analogie ; toutefois le couple « tout et parties » existe aussi dans les intelligibles. Les attributs qui suivent dérivent de l'identique et du différent. Strictement la règle ne vaut que pour la classe démiurgique (p. 183.3-184.10).

5) Pourquoi Parménide formule-t-il cette règle à cet endroit ? — Plusieurs raisons pour lesquelles ces deux couples d'attributs conviennent à la classe démiurgique (p. 184.11-185.2).

6) S'agit-il d'une classification des êtres ou seulement des relations ? — Il s'agit d'une classification des êtres considérés du point de vue de leurs relations (p. 185.3-11).

7) Pourquoi la règle est-elle appliquée seulement à l'identité et seulement dans le premier et le dernier syllogismes ? — C'est l'identité qui détermine la nature du démiurge : l'identité avec lui-même, au sommet, l'identité avec les autres, à la limite inférieure, et puisque la classe démiurgique est double, comme le dit *Proclus*, la création démiurgique est également double (p. 185.12-186.3).

C. *Analyse des quatre syllogismes* (p. 186.3-192.9).

1) Le premier syllogisme (*Parm.* 146 B 5-C 4) prouve par élimination que l'un est identique à lui-même. Quel est cet un, quel est le non-un, quel est le tout et les parties, quel est l'autre qui est affirmé ici et nié plus tard ? (p. 186.3-16). L'un dont il est question ici n'est pas l'un le plus simple, comme le dit *Proclus*, mais il possède les attributs déjà démontrés. Pourquoi alors le tout et les parties sont-ils niés ? Selon Jamblique, il s'agit d'un autre « tout et parties », séparé là-bas, mélangé ici ; mais cela ne s'accorde pas avec Platon qui dit que l'un en tant qu'un n'est pas susceptible de contenir ou d'être contenu, comme le voudrait *Proclus*. Ensuite, si l'un est aussi démontré être autre, ce n'est pas, selon *Proclus*, en tant qu'un, mais en tant qu'il présente une certaine dualité, le « en lui-même » et le « en un autre ». Toutefois, même ces attributs-là l'un les possède en tant qu'un. Jamblique dit que, comme ce couple d'opposés appartient à l'un, les deux ne sont qu'un seul (p. 186.16-187.21). Autre problème : l'argument par élimination vaut-il également pour

les degrés supérieurs au démiurge? Non, car ces degrés ne sont pas susceptibles de l'identité, de sorte que la règle ne peut s'appliquer à eux (p. 187.21-188.4). Aperçu concernant la procession : un, tout et parties, identique et différent (p. 188.4-23).

2) Le deuxième syllogisme (*Parm.* 146 C 5-D 1) prouve que l'un, étant dans un autre, est différent de lui-même. *Proclus* dit que l'un ne peut être différent de lui-même qu'en tant que non-un. D'où quatre questions : (1) pourquoi n'est-il pas en lui-même et en un autre en tant qu'un? (2) Que peut être le non-un dans l'un? (3) Pourquoi Parménide démontre-t-il le différent à partir du « en lui-même et en un autre »? (4) Comment la négation du tout et parties peut-elle dériver de l'un-qui-est, c'est-à-dire de l'intelligible, où il n'y a pas de tout et de parties? (p. 188.24-189.8). Réponse aux questions (1) et (2) (p. 189.8-17). Réponses dialectique et théologique à la question (3) (p. 189.17-190.4). Réponse à la question (4) (p. 190.4-31).

3) Le troisième syllogisme (*Parm.* 146 D 1-147 A 3) : sa structure (p. 191.1-8). Trois questions : (1) *Proclus* a-t-il raison lorsqu'il dit que l'attribut est le dieu « implacable » du démiurge? (2) Quelle est la différence des « autres »? (3) De quelle cause la démonstration est-elle dérivée? (p. 191.8-11). Réponse à la question (1) : Damascius rejette l'opinion de *Proclus* (p. 191.11-20). Réponses aux questions (2) et (3) (p. 191.20-29).

4) Le quatrième syllogisme (*Parm.* 147 A 3-B 8) : sa structure (p. 192.1-9).

D. *Douze questions posées et résolues* (p. 192.10-197.20).

Liste des questions (p. 192.10-28).

1) Si le démiurge est identique aux « autres », alors que le degré le plus proche leur est seulement semblable, celui-ci n'est-il pas supérieur? — En rejetant la solution de *Proclus*, Dasmascius propose la sienne (p. 193.10-24).

2) L'exégèse de *Proclus*, selon laquelle Parménide prouve l'identique par la négation du différent, est-elle admissible ? — Le texte de Platon prouve qu'elle est à rejeter (p. 193.25-194.25).

3) Comment *Proclus* peut-il éliminer le tout et les parties par la négation de l'identité ? — Exégèse rejetée (p. 194.26-29).

4) Est-il vrai que ce qui a l'un pour partie, doit être un nombre ? — Dans le cas de l'un-qui-est, l'un n'est pas une partie, car toute partie est aussi un un-qui-est. Pour l'un séparé de l'être, la proposition est vraie (p. 195.1-5).

5) Peut-on prouver que l'un est complètement identique aux autres par la démonstration que l'un n'est ni tout ni partie ? — *Proclus* a tort, ce qui est prouvé est une identité partielle (p. 195.6-9).

6) Pourquoi Parménide prouve-t-il l'identité par l'élimination des trois autres ? — Caractère productif de l'identité (p. 195.10-20).

7) Pourquoi Parménide dit-il « en aucun temps », alors que, à ce degré, le temps n'existe pas ? — Solution correcte de *Proclus* : si ce n'est pas le cas en aucun temps, à plus forte raison ce n'est pas possible dans l'éternité (p. 195.21-27).

8) Pourquoi Parménide dit-il que les « autres » ne sont pas un nombre ? — Les « autres », bien qu'ils aient un nombre, n'ont pas le nombre qui implique l'un-en-soi (p. 196.1-10).

9) Pourquoi Parménide dit-il que ce qui est non-un ne participe pas à l'un, bien que dans « les autres » il y ait « l'autre un » ? — Il faut préciser dès maintenant, en anticipant sur la quatrième hypothèse, que, même si les autres participent à l'un, ce n'est pas l'un-en-soi (p. 196.11-16).

10) Comment l'un est-il identique aux autres, comment est-il non-un, comment n'a-t-il pas l'un total comme attribut, pourquoi n'est-il pas une partie,

puisque chaque chose est une, selon *Proclus*? — Homonymie du mot « identique ». Ensuite, l'un est identique aux autres, comme le créateur est identique à ses créatures (p. 196.17-23).

11) Le non-un a-t-il le même caractère que le non-être du *Sophiste*? — La différence du *Sophiste* commence au degré intelligible, les « autres » du *Parménide* sont les formes matérielles et la matière. Renvoi au *Commentaire sur le Sophiste* (p. 196.24-197.5).

12) Pourquoi Parménide place-t-il l'identité de chaque côté et la différence au milieu? — Plusieurs raisons à cela (p. 197.6-20).

E. *Notes sur le texte* (p. 197.21-199.12).

Note sur *Parm.* 146 B 2 (p. 197.21-24).
Note sur *Parm.* 146 B 3-4 (p. 197.25-29).
Note sur *Parm.* 146 C 4-6 (p. 198.1-12).
Note sur « les non-uns », *Parm.* 146 E 4, etc. (p. 198.13-21).
Note sur *Parm.* 146 D 5-8 (p. 198.22-27).
Note sur *Parm.* 146 E 4-5 (p. 198.28-29).
Note sur *Parm.* 147 B 2-3 (p. 198.30-199.2).
Note sur *Parm.* 147 B 5 (p. 199.3-12).

Chapitre III

UN CHAÎNON MÉCONNU DE LA TRADITION PROCLIENNE : GEORGES PACHYMÈRE

C'est petit à petit que les manuscrits de Proclus, témoins privilégiés de la tradition platonicienne, livrent leurs secrets. Dans l'Introduction au tome I de la *Théologie platonicienne*, nous avions tenté d'écrire une histoire de ce texte[1]. A ce moment-là, nous n'étions encore qu'au début de nos recherches et nous avons méconnu un important chaînon de la tradition, qui devrait porter le nom de Georges Pachymère. En parcourant dans l'ordre chronologique la tradition proclienne à la période byzantine, il semble que l'on devrait distinguer au moins trois étapes. La première est ce qu'il est convenu d'appeler la « Collection philosophique » au ixe siècle, et la deuxième, comme nous allons le dire, tourne autour du nom de Georges Pachymère au xiiie siècle. Ces deux étapes ont préparé la troisième que nous avons déjà reconnue et qui s'appelle Jean Contostéphanos, professeur à Constantinople, pour lequel ont été copiés en 1358 le *Bodleianus Laudianus Graecus* 18, qui contient la *Théologie platonicienne*, et le *Laurentianus Conv. Soppr.* 103, qui contient le *Commentaire sur le Parménide* de Proclus et celui *Sur le Phèdre* d'Hermias (c'est-à-dire de son maître Syrianus)[2]. Or, ce dernier manuscrit est une copie

1. Cf. *Théol. plat.* I, *Introduction*, p. cl-clx.
2. Cf. *Théol. plat.* I, *Introduction*, p. cxii-cxiii. Sur ces manuscrits de Contostéphanos, voir maintenant A. Turyn, *Dated Greek*

directe du *Parisinus graecus* 1810 dont nous allons voir qu'il est, selon nous, le manuscrit autographe de Georges Pachymère ; quant au *Laudianus Graecus* 18, il est une copie directe de notre manuscrit principal, le *Parisinus graecus* 1813, que nous allons essayer de situer, à l'intérieur de cette tradition, dans le milieu qui a gravité autour de Pachymère.

Le problème de la « Collection philosophique » vient d'être traité en détail par L. G. Westerink dans l'Introduction au tome I de Damascius, *Traité des Premiers Principes*[1]. Westerink a pu dresser la liste de dix manuscrits[2] qui semblent sortis du même scriptorium travaillant, dans la majorité des cas pour le même commanditaire, un savant du troisième quart du IXe siècle, qui demeure encore anonyme. Dans cette liste, entre plusieurs manuscrits de Platon et de divers platoniciens, nous relevons la présence de deux manuscrits de Proclus, le nº 3, dans lequel il faut combiner le *Laurentianus* 80, 9 et le *Vaticanus graecus* 2197, qui ne forment qu'un seul livre contenant le *Commentaire sur la République*[3], et le nº 4, le *Parisinus Suppl. grec* 921, qui contient onze feuillets palimpsestes du *Commentaire sur le Timée*, épaves d'un exemplaire peut-être complet[4].

Manuscripts of the XIIIth and XIVth Centuries in the Libraries of Italy, Urbana Chicago London 1972, vol. I (Text), p. 219-222, et vol. II (Plates), pl. 177-180 et 257 *d*, et *Dated Greek Manuscripts of the XIIIth and XIVth Centuries in the Libraries of Great Britain* (Dumbarton Oaks Studies XVII), Washington 1980, p. 122-125 et pl. 82 et 119 *b*. Il faut remarquer que le même scribe, Stylianos Choumnos, a copié le *Laud. Gr.* 18 en entier et les ff. 287 r-408 v du *Laur. Conv. Soppr.* 103.

1. Cf. Damascius, *De princ.* I, *Introduction*, p. LXXIII-LXXX.

2. A ces dix manuscrits, Westerink en ajoute neuf autres, qui sont actuellement perdus, mais qui sont postulés par la tradition critique des textes. Ce seraient des archétypes qui présenteraient les mêmes caractéristiques que les dix manuscrits conservés.

3. Sur ces manuscrits, voir la *praefatio* de W. Kroll au vol. II de son édition de l'*In Remp.*, Leipzig 1901, p. III-VIII, et l'avertissement de A. J. Festugière, *Proclus, Commentaire sur la République*, tome II, Paris 1970, p. 7-8.

4. Sur ce manuscrit, voir M. L. Concasty, dans *Catalogue des*

La présence de ces deux manuscrits dans la « Collection philosophique » nous permet de conclure que ces deux commentaires au moins de Proclus étaient déjà connus et lus dans la deuxième moitié du IXe siècle. Il n'est d'ailleurs pas étonnant que ces deux ouvrages aient été les plus anciennement diffusés : on a toujours lu les commentaires aux grands auteurs pour y trouver un accès à l'œuvre de ces auteurs mêmes. On lisait donc Proclus avec Platon, et nous savons que c'est ce qui a été fait dans les écoles de Michel Psellos et de Jean Italos au XIe siècle. Mais au siècle suivant, on éprouvait déjà le besoin de réfuter les *Éléments de théologie*[1] et de récrire ses opuscules sur la Providence et le Mal de manière à ne pas choquer des oreilles chrétiennes[2] !

Ceci nous amène à Georges Pachymère[3] (circa 1242-

manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale, Supplément grec III, Paris 1960, p. 19-21. On remarquera que, dans ce palimpseste, le texte de Proclus est recouvert par des traités d'astronomie, composés par Isaac Argyros (circa 1310-1371). Il vivait donc deux ou trois générations après Georges Pachymère. Que l'on ait pu, à ce moment-là, détruire un témoin du IXe siècle, constitue peut-être une preuve que de nouveaux manuscrits de l'*In Tim.* ayant été produits, cet ancêtre paléographique, devenu moins facilement lisible, pouvait être réutilisé, le parchemin gratté et recouvert d'un nouveau texte.

1. Voir l'épigramme en faveur de Platon et de Plutarque de Jean Mauropous, merveilleusement traduite par Ch. Astruc, dans *Travaux et Mémoires* 6, Paris 1976, p. 216, et commentée par W. Hörandner, *ibid.*, p. 257-258. D'une manière générale, cf. G. Podskalsky, *Theologie und Philosophie in Byzanz* (Byzantinisches Archiv, Heft 15, München 1977, et du même, *Nikolaos von Methone und die Proklosrenaissance in Byzanz (11./12.Jh)*, dans Orientalia Christiana Periodica 42, 1976, 509-523. Voir en dernier lieu, A. D. Angelou, *Nicholas of Methone, Refutation of Proclus' Elements of Theology*, Athènes-Leiden 1984.

2. Adaptations par Isaac Sébastocrator, éditées par H. Boese, Berlin 1960 et D. Isaac, Paris 1977, 1979, 1982.

3. Sur Pachymère, cf. H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner* I, München 1978, p. 447-453, et C. N. Constantinides, *Higher Education in Byzantium in the XIIIth and early XIVth Centuries*, Nicosia 1982, p. 61-64. Dans sa présentation rapide de Pachymère, N. G. Wilson, *Scholars of*

1310), qui fut professeur à Constantinople dans l'école patriarchale peu après la reconquête de la capitale par les Grecs en 1261. Deux manuscrits de Proclus, copiés par lui, pour son usage personnel, viennent d'être identifiés. En étudiant le petit traité pseudo-aristotélicien *Sur les lignes insécables*[1], D. Harlfinger avait réussi à prouver le caractère autographe de deux des manuscrits qui nous transmettent des œuvres de Pachymère : son ouvrage intitulé *Quadrivium* se lit, écrit de sa main, dans le manuscrit de Rome, *Biblioteca Angelica, Grec* 38, et celui intitulé *Philosophia*, qui n'est qu'un compendium de toute la philosophie d'Aristote, se lit dans le manuscrit autographe de Berlin, *Hamilton* 512 (et aussi dans le *Parisinus graecus* 1930, autographe dans les feuillets 221 r-236 v). Ayant établi ce premier résultat, Harlfinger a reconnu la même écriture dans le manuscrit de Naples, *Neapolitanus graecus* 339, qui contient le *Commentaire sur le Premier Alcibiade* de Proclus et qui reste l'unique source de toute la tradition manuscrite de ce texte[2]. L. G. Westerink avait déjà observé que ce manuscrit devait être la copie autographe d'un « savant réputé, probablement un professeur de philosophie », qui faisait allusion dans une scholie marginale à sa propre théorie relative au problème du mal[3]. Une fois connue l'identité de ce « savant réputé », à savoir Georges Pachymère, A. Segonds n'a pas eu trop de mal à trouver cette théorie dans le commentaire que Pachymère a composé sur le Pseudo-Denys[4]. Il a également retrouvé

Byzantium, London 1983, p. 241-242, concluait : "Further research will no doubt reveal other instances of his capacity". On constate que l'avenir n'aura pas tardé à lui donner raison !

1. Cf. D. Harlfinger, *Die Textgeschichte der Pseudo-aristotelischen Schrift* ΠΕΡΙ ΑΤΟΜΩΝ ΓΡΑΜΜΩΝ, Amsterdam 1971, p. 345-360 et pl. 24-26.

2. Lettre de D. Harlfinger à L. G. Westerink du 18 février 1976.

3. Cf. L. G. Westerink, *Proclus, Commentary on the First Alcibiades of Plato*, Amsterdam 1954, p. IX.

4. Cf. A. Segonds, *Proclus, Sur le Premier Alcibiade* I, Paris 1985, p. CXVI-CXVII.

des traces du texte de Proclus là où on les attendait le moins, dans les ouvrages historiques de Pachymère[1]. Que Pachymère ait copié de sa main ce long texte de Proclus, qu'il en ait fait un usage extensif dans l'ensemble de son œuvre, voilà des preuves aveuglantes de l'intérêt qu'il portait au néoplatonisme en général et à Proclus en particulier.

Mais cette identification en a entraîné une autre. En effet, l'on sait que le *Commentaire sur le Parménide* de Proclus s'arrête, dans la tradition manuscrite, à la fin de la première hypothèse (*Parm.* 141 E 7). On connaît d'autre part une « continuation » de ce commentaire, qui analyse brièvement les hypothèses à partir de la deuxième jusqu'à la neuvième[2]. Or, L. G. Westerink a reconnu des correspondances caractéristiques entre cette « continuation » du *Commentaire sur le Parménide* et la *Philosophia* de Pachymère[3]. Dès lors, Georges Pachymère pouvait être l'auteur présumé de cette « continuation ». Comme cette « continuation » apparaît pour la première fois dans le manuscrit du XIIIe siècle du *Commentaire sur le Parménide* de Proclus, le *Parisinus graecus* 1810, on devait s'interroger sur la main du copiste qui a écrit ce manuscrit. Or l'autopsie du *Parisinus graecus* 1810 ne peut laisser aucun doute : le *Commentaire* de Proclus et la « continuation » sont écrits de la main de Georges Pachymère. Un examen attentif révèle une quantité impressionnante de graphies identiques à celles des manuscrits autographes reconnus de Pachymère[4]. La conclusion s'impose donc :

1. Cf. A. Segonds, *ibid.*, p. CXVII-CXVIII.
2. Cette « continuation » a été publiée par V. Cousin, dans son édition de l'*In Parm.*, Paris 1864, col. 1257-1314.
3. Lettre de L. G. Westerink à H. D. Saffrey du 11 mai 1984.
4. Un examen du manuscrit en compagnie de M. Philippe Hoffmann nous a permis de découvrir un nombre très élevé de ressemblances très caractéristiques, par exemple la graphie très particulière du groupe du double lambda, la ligature, avec les lettres alpha et omicron, de l'esprit et de l'accent liés à la lettre, la graphie du mot ἅμα, etc., etc. A nos yeux, l'identité des mains du *Paris. gr.* 1810 et du *Paris. gr.* 1930, ff. 221 r-236 v, est indubitable.

Georges Pachymère avait copié de sa propre main non seulement le *Commentaire sur le Premier Alcibiade* de Proclus, mais aussi son *Commentaire sur le Parménide* et même c'est lui qui en avait composé une « continuation » brève. On doit par conséquent considérer Georges Pachymère comme un chaînon de première importance dans la tradition proclienne.

A vrai dire, la lecture attentive de Pachymère aurait dû nous orienter plus tôt dans cette direction. Un ouvrage généralement négligé de cet auteur est son commentaire sur les écrits du Corpus dionysien, qu'il a entrepris à la demande du patriarche d'Alexandrie, Athanase II, pendant la période dans laquelle celui-ci fut en résidence à Constantinople, c'est-à-dire entre 1275 et 1305. C'est même à ce patriarche Athanase II qu'il a dédié son travail[1]. Dans la lettre-dédicace, Georges Pachymère porte le titre ecclésiastique de *hiéromnèmôn* de Sainte-Sophie, la Grande Église[2]. Or, nous savons par les listes synodales du XIIIe siècle[3] que Pachymère portait ce titre officiel en 1285. C'est donc aux alentours de cette date qu'il faut placer la rédaction du *Commentaire sur le Pseudo-Denys* et la lettre-dédicace qui l'accompagne. Dans le prologue général au commentaire, après avoir présenté Denys, le converti de S. Paul parmi les Aréopagites d'Athènes, comme l'auteur du Corpus, Pachymère ajoute cette observation significative[4] : « Il

1. Cf. A. Failler, *Le séjour d'Athanase II d'Alexandrie à Constantinople*, dans Revue des Études Byzantines 35, 1977, 43-71, en particulier 56.

2. Cf. M. Aubineau, *Georges Hiéromnèmôn ou Georges Pachymérès, commentateur du Pseudo-Denys*, dans Journal of Theological Studies, N. S. 22, 1971, 541-544.

3. Cf. J. Darrouzès, *Recherches sur les* ΟΦΦΙΚΙΑ *de l'Église byzantine* (Archives de l'Orient chrétien 11), Paris 1970, p. 532-533. Pachymère est mentionné en 1277 avec le titre de didascale de l'Apôtre, et en 1285 avec celui de *hiéromnèmôn*.

4. Cf. P. G. 3, col. 116 A-B. Ἰστέον δέ, ὡς καί τινες τῶν ἔξω φιλοσόφων, μάλιστα Πρόκλος, θεωρήμασι πολλάκις τοῦ μακαρίου Διονυσίου κέχρηται, καὶ αὐταῖς δὲ ξηραῖς ταῖς λέξεσι. Καὶ ἔστιν ὑπόνοιαν ἐκ τούτου λαβεῖν, ὡς οἱ ἐν Ἀθήναις παλαιότεροι τῶν φιλοσόφων, σφετερισάμενοι τὰς αὐτοῦ πραγματείας, ἀπέκρυ-

faut savoir que quelques-uns aussi des philosophes païens, en particulier Proclus, font fréquemment usage des considérations du Bienheureux Denys, et même littéralement de ses propres expressions. Cela laisse soupçonner que les anciens philosophes d'Athènes ont caché qu'ils s'étaient appropriés les écrits de Denys pour paraître eux-mêmes comme les pères de ses discours divins. Et que ce soit une habitude des païens de s'emparer de nos doctrines, c'est ce qu'enseigne lui aussi le divin Basile dans son homélie sur ' Au commencement était le Verbe ', où il dit en termes exprès : ' Je le sais bien, la plupart de ceux qui sont étrangers à l'enseignement de la vérité et qui s'enorgueillissent d'une science mondaine, ont admiré (cette formule : ' Au commencement était le Verbe ') et ont osé l'insérer dans leurs propres écrits ; car le diable est un voleur, et il divulgue à ses suppôts les doctrines qui sont à nous ' ». Cette référence de Pachymère à S. Basile (P. G. 31, col. 472 C) apporte à la théorie du vol par les païens des vérités chrétiennes l'autorité de ce Père de l'Église, et il s'agit, dans ce cas particulier, de la reprise bien connue de la formule biblique ' Au commencement était le Verbe ' par Amélius, le disciple de Plotin[1].

Dans le texte que nous venons de citer, nous entendons Pachymère dire expressément que c'est Proclus qui a emprunté au Pseudo-Denys ses doctrines et même des expressions littérales. Nous reconnaissons le thème général du vol par les païens des vérités

ψαν, ἵνα πατέρες αὐτοὶ ὀφθῶσι τῶν θείων αὐτοῦ λόγων. Ὅτι δὲ σύνηθες αὐτοῖς τὰ ἡμέτερα σφετερίζεσθαι, διδάσκει καὶ ὁ θεῖος Βασίλειος εἰς τὸ Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, ἐπ' αὐτῆς τῆς λέξεως οὑτωσὶ λέγων· Ταῦτα οἶδα πολλοὺς τῶν ἔξω τοῦ λόγου τῆς ἀληθείας μέγα φρονούντων ἐπὶ σοφίᾳ κοσμικῇ, καὶ θαυμάσαντας, καὶ τοῖς ἑαυτῶν συγγράμμασιν ἐγκαταλέξαι τολμήσαντας· κλέπτης γὰρ ὁ διάβολος, καὶ τὰ ἡμέτερα ἐκφερομυθῶν πρὸς τοὺς ἑαυτοῦ ὑποφήτας.

1. Cf. H. Dörrie, *Une exégèse néoplatonicienne du prologue de l'Évangile selon St. Jean* [Amélius chez Eusèbe, *Prép. Ev.* XI, 19, 1-4], dans *Epektasis*, Mélanges Daniélou, Paris 1972, p. 75-87, reproduit dans *Platonica Minora*, München 1976, p. 491-507.

chrétiennes, appliqué au cas particulier de Proclus. Nous savons aujourd'hui que cette présentation des choses constitue une inversion complète et directe de la véritable dépendance historique. Remarquons cependant que le rapport de dépendance ressenti comme tel au tournant du XIIIe et du XIVe siècle entre Proclus et le Pseudo-Denys, est une manière de reconnaître un lien entre ces deux auteurs, relation que H. D. Saffrey a déjà étudiée en d'autres contextes en l'appelant « lien objectif entre le Pseudo-Denys et Proclus »[1].

Une fois alertés par cette déclaration liminaire de Pachymère, de même qu'A. Segonds a trouvé dans les écrits de cet auteur des références au *Commentaire sur le Premier Alcibiade*, de même nous aussi devions escompter rencontrer des citations ou des allusions à la *Théologie platonicienne*. En voici une, en effet, qui va précisément nous renvoyer à un passage du livre V que nous éditons présentement. Cette citation nous a été signalée par notre ami, le Prof. C. Steel[2].

Tout d'abord, dans son traité de *La Hiérarchie céleste*, Denys le premier, voulant donner des exemples de « similitude de dissimilitude »[3], suit une même notion à travers les trois degrés : intelligible, intelligible-intellectif, intellectif, et au degré intellectif il la nomme τὴν ἀμείλικτον ἕξιν, la disposition « implacable », expression qui vient, on le sait, des *Oracles Chaldaïques*. Plus loin, ce même mot ἀμείλικτος sera employé pour qualifier des « Dominations » (κυριότητες), mot qui

1. Cette remarque est une allusion à deux études par H. D. Saffrey, *Un lien objectif entre le Pseudo-Denys et Proclus*, dans Studia Patristica IX (Texte und Untersuchungen, Bd. 94), Berlin 1966, p. 98-105, et *Nouveaux liens objectifs entre le Pseudo-Denys et Proclus*, dans Revue des Sciences philosophiques et théologiques 63, 1979, 3-16, article traduit en anglais dans *Neoplatonism and Christian Thought*, ed. by D. J. O'Meara, Norfolk (Va) 1982, p. 64-74 et 246-248.

2. Lettre de C. Steel à H. D. Saffrey du 15 janvier 1986.

3. Sur cette « similitude de dissimilitude », cf. *Théol. plat* I 12, p. 57.20 et la note 2, p. 144-145 des *Notes complémentaires*, qu'il faut compléter par A. Segonds, *Proclus, Sur le Premier Alcibiade* II, p. 249, note 7, p. 397 des *Notes complémentaires*.

dénomme un degré angélique ; ces « Dominations », en tant que divinités « implacables », « n'inclinent d'aucune façon vers des dissimilitudes tyranniques », c'est-à-dire, vers un contact avec la matière[1]. Mais le commentaire de Pachymère sur le deuxième passage mérite d'être rapporté intégralement. Voici ce qu'il dit[2] :

« L'élévation de ces puissances, Denys l'appelle ' domination implacable ', au sens de : inaccessible à la flatterie, inflexible et qui ne se laisse détourner par aucune excitation venant de la matière. A cette occasion, Denys corrige une erreur des philosophes païens et la dénonce pour défendre la piété. En effet, ces philosophes ont dénommé certaines puissances particulières, au nombre de trois, ' implacables ', en les faisant procéder dans l'existence à partir de certaines autres puissances supérieures, au nombre de trois, et sans les dire spécialement créées par Dieu, et ils disent que ces dieux ' implacables ' sont de ' rang inférieur ' (ὑποπεζίους) aux puissances intelligibles qui les produisent, parce qu'ils retiennent et, pour ainsi dire, soumettent et s'attachent aux puissances qui leur sont supérieures, pour qu'elles ne tombent pas dans la matière, et qu'ils sont moins puissants que ceux qui les produisent, en tant qu'ils ont besoin d'eux pour s'empêcher eux-mêmes de tomber.

1. Cf. Pseudo-Denys, *Hiér. cél.* II 4, P. G. 3, col. 141 D 5 et VIII 1, col. 237 C 7.

2. Cf. Georges Pachymère, *In De Cael. Hier.* VIII 1, P. G. 3, col. 245 D 8 - 248 A 7. Ἀμείλικτον δέ φησι κυριότητα τὴν ἀναγωγὴν αὐτῶν, οἱονεὶ ἀκολάκευτον, ἀπαρέγκλιτον, μηδενὶ γαργαλισμῷ τῆς ὕλης ὑποκλινομένην. Λύει δὲ ἐνταῦθα καὶ σφάλμα τι τῶν ἑλληνικῶν φιλοσόφων, καὶ εὐσεβῶς ἐπισκήπτει· ἐκεῖνοι γὰρ ἰδίας τινὰς δυνάμεις τρεῖς ἀμειλίκτους προσηγόρευσαν, προελθούσας εἰς ὕπαρξιν ἔκ τινων πρὸ αὐτῶν ἑτέρων τριῶν δυνάμεων, οὐ μὴν ἐκ Θεοῦ δημιουργηθείσας ἰδικῶς· καί φασιν εἶναι τοὺς ἀμειλίκτους τούτους ὑποπεζίους τῶν προβαλλομένων αὐτὰς νοητῶν δυνάμεων, ἀναστέλλοντας ὥσπερ καὶ ἐπιβαίνοντας καὶ ἀντεχομένους τῶν πρὸ αὐτῶν, τοῦ μὴ πεσεῖν εἰς ὕλην, καὶ ἀσθενεστέρους κατὰ τοῦτο, καὶ προβαλλομένων ἑαυτούς, καθ' ὃ δέονται εἰς τὸ κατέχειν ἑαυτοὺς εἰς τὸ ἄπτωτον. Ταῦτα μὲν οὖν, ὡς ἐν ἐπιτόμῳ, τὰ ἐκείνων.

Voilà donc en résumé la doctrine de ces philosophes païens ».

Il n'est pas difficile de voir en quoi le Pseudo-Denys « a corrigé les philosophes païens ». Proclus, en effet, considère la production des classes divines comme s'effectuant les unes à partir des autres à la manière des généalogies des dieux dans les poèmes orphiques. C'est pourquoi la classe des dieux intellectifs procède à partir des classes précédentes, celles des dieux intelligibles et des dieux intelligibles-intellectifs[1], et l'on peut dire que la classe des dieux ' implacables ' ou ' immaculés ' procède aussi de cette manière, puisque, existant sous le mode implicite au degré intelligible, c'est au degré intellectif que cette classe de dieux existe d'une manière distincte et forme une triade parallèle à la triade des « trois pères intellectifs »[2]. Quant au Pseudo-Denys, il veut évidemment faire procéder les « Dominations implacables » directement à partir de Dieu, du Dieu créateur unique. C'est la correction chrétienne classique.

On voit donc que c'est bien la doctrine proclienne des dieux « implacables » ou « immaculés » que vise Pachymère dans le texte cité. Comme il est peu probable que cet auteur byzantin de la fin du XIIIe siècle ait connu d'autres œuvres de Proclus que celles que nous connaissons encore nous-mêmes, et en particulier, comme il n'a pas connu la partie perdue du *Commentaire sur le Parménide*, étant donné qu'il a voulu remédier lui-même à cette disparition par sa « continuation », c'est donc dans le livre V de la *Théologie platonicienne*, et là seulement, qu'il a pu apprendre la doctrine proclienne des dieux « implacables » ou « immaculés ». Deux parallèles formels nous orientent effectivement vers cette source. D'abord, lorsque Pachymère écrit que les dieux « implacables » empêchent les puissances supérieures « de tomber dans la matière », τοῦ μὴ πεσεῖν εἰς ὕλην, nous reconnaissons dans ces mots un écho de

1. Cf. *infra*, chap. 1, p. 7.12-8.2.
2. Cf. *infra*, chap. 2, p. 10.1-18.

la formule proclienne selon laquelle Cronos doit à la garde « implacable » qui le protège, « de ne pas choir dans la matière », τὸ εἰς τὴν ὕλην ἀρρεπές[1]. Ensuite, lorsque Pachymère écrit que les dieux « implacables » sont « de rang inférieur », ὑποπεζίους, aux dieux intelligibles, il reproduit purement et simplement la conclusion du chapitre 38, qui dit : « Les dieux immaculés sont des puissances de rang inférieur (ὑποπέζιοι) aux Pères et sont inclus en eux »[2].

Ces rapprochements nous semblent convainquants et, à nos yeux, suffisent à prouver que Georges Pachymère a connu et utilisé la *Théologie platonicienne* de Proclus. C'est pourquoi, nous croyons pouvoir affirmer de nouveau qu'il constitue un chaînon important dans la tradition byzantine du néoplatonisme et de la *Théologie platonicienne* en particulier. D'autre part, si l'on se souvient[3] que les deux manuscrits confectionnés au siècle suivant pour Jean Contostéphanos sont, pour le *Commentaire sur le Parménide*, une copie directe du *Parisinus graecus* 1810, copie, selon nous, autographe de Pachymère, et pour la *Théologie platonicienne*, une copie directe du *Parisinus graecus* 1813, sur lequel nous allons revenir un peu plus loin pour montrer que Pachymère aurait pu l'avoir entre ses mains, il est évident que Jean Contostéphanos doit être maintenant regardé comme un héritier de la tradition sauvegardée par Georges Pachymère.

Le texte de Georges Pachymère que nous venons d'étudier nous fournit un bel exemple d'une utilisation par cet auteur de la *Théologie platonicienne* de Proclus. Nous espérons que ce n'est qu'un premier exemple, et qu'une lecture plus attentive de l'œuvre entière de Pachymère en livrera d'autres encore. D'ores et déjà cet exemple suffit pour confirmer une fois encore la connaissance étendue que Pachymère possédait de l'œuvre de Proclus.

1. Cf. *infra*, chap. 39, p. 146.3.
2. Cf. *infra*, chap. 38, p. 143.2-3.
3. Cf. *Théol. plat.* I, *Introduction*, p. CXII-CXIII.

Les résultats que nous venons de présenter nous conduisent tout naturellement à nous demander maintenant si nous ne pourrions pas situer avec plus de précision notre manuscrit principal de la *Théologie platonicienne*, le *Parisinus graecus* 1813, dans le courant de la tradition proclienne. Henri Omont datait ce manuscrit, écrit sur du papier oriental, du XIIIe siècle. Interrogé par nous, le Dr Ernst Gamillscheg estime plus probable que ce manuscrit ait été confectionné à une date légèrement plus ancienne. Selon lui, le livre aurait été copié à Constantinople avant la prise par les Latins en 1204. Quoi qu'il en soit, une lecture même rapide de l'apparat critique dans ce livre V, impose une observation nouvelle, déjà valable, bien qu'à un moindre degré, dans les livres précédents. En effet, dans ce livre-ci, nous sommes frappés par les interventions innombrables de la main du correcteur P^2, qui a revu et amendé de bout en bout le texte copié par le copiste P. Il semble donc que le premier copiste P ait été en présence d'un modèle ou bien défectueux, ou bien difficile à déchiffrer en de nombreux endroits, et qu'il se soit résolu, en désespoir de cause, à laisser dans sa copie, en ces lieux-là, des fenêtres. Or, le plus souvent, le correcteur P^2 a comblé ces blancs d'une manière particulièrement heureuse, et nous avons adopté ses suppléments qui offrent le sens attendu. En revanche, P^2 est souvent moins heureux dans certaines de ses conjectures que nous n'avons pas toujours suivies. Que signifie cette observation sinon que le travail de P^2, dans ce livre V, a été d'une double nature. D'une part, il faut qu'il ait pu disposer d'un autre modèle plus complet que P, à l'aide duquel il a si heureusement comblé les lacunes laissées par le premier copiste. Car comment expliquer autrement l'excellence de ses interventions quand il s'agit de remplir des blancs? D'autre part, peut-être en partie à l'aide de ce même modèle, il a enregistré quelques corrections bonnes et indispensables, tandis que, de son propre chef, il pouvait en introduire d'autres, moins bonnes et indispensables, et qui ne nous ont pas semblé devoir

toutes être retenues. Ce type de travail est donc celui d'un lecteur savant et intéressé qui lit le texte et le collationne sur un autre modèle pour l'améliorer en essayant de le comprendre. Évidemment, une hypothèse qui se présente immédiatement à l'esprit, est que ce correcteur P² aurait pu être Pachymère lui-même. Mais jusqu'à présent, l'examen de l'écriture du correcteur P², dont nous n'avons que de petits échantillons, n'a pas conduit à y reconnaître celle de Pachymère. Cette question doit cependant rester ouverte. Mais l'on pourrait aussi argumenter de la façon suivante. Supposons que l'autre modèle dont P² s'est servi pour corriger P, ait été le manuscrit de la *Théologie platonicienne* appartenant à Pachymère, dans ce cas ce ne serait pas lui, mais un autre savant de son cercle d'érudits qui aurait entrepris de corriger le *Parisinus graecus* 1813 à l'aide de son manuscrit personnel. Et alors, il n'y a aucune chance de trouver quelque part la main de Georges Pachymère dans le *Parisinus graecus* 1813. Ce cas de figure se présente effectivement dans la tradition manuscrite du *Commentaire sur le Premier Alcibiade*, puisque le *Neapolitanus graecus* 339 est le manuscrit autographe de Pachymère et le *Vaticanus graecus* 1032, qui en est une copie directe, celui d'un de ses disciples[1].

Il n'est donc pas déraisonnable de penser que la correction du *Parisinus graecus* 1813 ait été faite à l'époque de Georges Pachymère et dans le cercle d'humanistes qu'il animait et qui s'intéressait si intensément à l'œuvre de Proclus. Il faut de toutes façons que la correction de ce *Parisinus* ait été faite avant sa copie en 1358 pour Jean Contostéphanos, puisque le *Laudianus graecus* 18 a intégré toutes ses corrections. Ainsi le *Parisinus graecus* 1813, même s'il a été copié tout à la fin du XIIe siècle ou dans les toutes premières années du XIIIe, pourrait être, en raison du travail de son correcteur P², un témoin de l'intérêt porté à la *Théologie platonicienne* à la fin du XIIIe siècle par Georges Pachymère.

1. Cf. A. Segonds, *Proclus, Sur le Premier Alcibiade* I, p. CXI-CXVIII.

Chapitre IV

NOTES CRITIQUES

Dans l'Introduction au tome IV, p. LXIV-LXVI, nous avons fait observer que la disposition de notre manuscrit principal, le *Parisinus graecus* 1813, semble impliquer qu'il se composait de deux tomes comprenant respectivement les livres I à III et les livres IV à VI de la *Théologie platonicienne*, et que la numérotation des cahiers du deuxième tome implique que les livres ont été copiés dans l'ordre : livre V + livre VI + livre IV + table du livre V. Une étude de la manière dont le copiste et le correcteur ont travaillé dans le livre V, vient confirmer cette observation.

Dans l'Introduction au tome III, p. XCVI-XCIX, nous avions essayé de distinguer entre les mains de plusieurs correcteurs, et de repérer un premier correcteur que nous appelons P^2. On doit en effet admettre que les quatre grandes omissions que l'on rencontre dans la dernière partie du livre III, n'ont pas toutes été réparées par la main du même correcteur. Parmi ces quatre omissions, seules les deux dernières nous semblaient pouvoir être attribuées à la main du correcteur P^2. Rappelons donc cette conclusion sous la forme du tableau suivant :

a) p. 80.17-17 πολλὰς ... διήκει P^x mg : om. P (f. 181r)
b) p. 90.13-14 τελευτὴ ... εἴη P^x mg : om. P (f. 183v)
c) p. 96.21 ἀλλ' ... χαλεπόν P^2 mg : om. P (f. 184v)
d) p. 99.22-16 μόνον ... κατὰ P^2 in textu : om. P (f. 185r)

Nous avions également fait remarquer que, dans ce dernier cas, le premier copiste P avait laissé une fenêtre dans sa copie, fenêtre comblée ultérieurement par le correcteur P². Or, si nous passons au livre V et si nous examinons soigneusement comment le copiste et le correcteur ont travaillé, nous constatons qu'ils ont procédé de la façon que nous venons d'observer. Autrement dit, le type de correction observé à la fin du livre III, se retrouve employé systématiquement dans le livre V. Le copiste P laisse des blancs aux endroits qu'il ne peut déchiffrer, et un correcteur comble ces blancs par des suppléments qu'il insère dans le texte. Nous avons trouvé, dans ce livre V, douze longues omissions dont dix ont été traitées ainsi ; en deux cas seulement, le correcteur a inscrit son supplément dans la marge ou dans l'interligne parce que le copiste n'avait pas laissé d'espace blanc. Voici le tableau de ces omissions réparées :

a) p. 21.20-21 πρὸς ... ἐνεργεῖ P² : om. P (f. 217v)
b) p. 21.22-23 ἅμα καὶ ... νοεῖται P² : om. P (f. 217v)
c) p. 21.24 καὶ¹ ... ὡσαύτως δὲ P² : om. P (f. 217v)
d) p. 21.25-26 ἀλλ' ὁ μὲν P² : om. P (f. 217v)
e) p. 27.2-4 μόνον ... πρώτην P² mg : om. P (f. 218v)
f) p. 38.16 τῶν ... δυνάμεις P² : om. P (f. 221v)
g) p. 45.10-11 -α προϋπάρχουσαν ... καὶ P² : om. P (f. 223r)
h) p. 46.6 -του μερῶν ὁ κόσμος P² : om. P (f. 223r-v)
i) p. 46.19 καὶ ... δημιουργοῦ P² s.u. : om. P (f. 223v)
j) p. 65.29 καθορᾷ καὶ κατανοεῖ P² : om. P (f. 228v)
k) p. 73.6-7 -νων ἑαυτὸν καὶ P² : om. P (f. 230r)
l) p. 119.22 τε ... λέγει P² : om. P (f. 240r)

Donc, dans tous les cas sauf deux, à savoir les cas *e* et *i*, le correcteur P² est venu combler un blanc laissé par le copiste P. Nous observons ainsi, dans ce livre V, la continuation du système de correction inauguré à la fin du livre III, alors que, comme nous l'avons déjà mentionné dans l'Introduction du tome IV, p. LXVII, ce système de correction ne se rencontre jamais dans

le livre IV. Cette observation implique donc une continuité du travail entre le livre V et le livre III, qui renvoie à une étape postérieure la copie du livre IV.

Cette observation confirme donc le résultat obtenu précédemment par l'analyse de la numérotation des cahiers. Ce résultat nous paraît toujours aussi énigmatique, et nous n'avons aucune explication à proposer pour justifier de cet ordre suivi apparemment dans la copie de ces livres. Nous ne pouvons qu'enregistrer ce résultat comme un fait encore inexpliqué. Le travail de correction de P^2 a été fait avec le plus grand soin et en général avec bonheur, mais il a ses limites puisque P^2 n'a pas pu nous restituer dans son intégralité la citation des poèmes Orphiques que nous rencontrons *infra*, p. 34.10-15. Nous avions déjà rencontré cette déficience dans le livre IV (voir Introduction, p. XCIX).

*
* *

Enfin, comme dans les précédents volumes, pour ne pas encombrer l'apparat critique de variantes inutiles, nous en avons éliminé les fautes qui nous ont semblé sans signification critique. Nous en donnons ci-dessons la liste.

1) Bourdes évidentes ou sans postérité :

p. 2.8 post τῶν scr. χρόνων (quod postea eras. P^1)
p. 17.10 ἐννοήσαιμεν : ἐννοῆσαι μὲν P
p. 18.22 τὰς^2 bis scr. P
p. 21.23 νοερόν : νερόν P
p. 77.10 κριτίᾳ : κρατία P
p. 121.10 post τάξεως scr. ἡ δημιουργὸς P (quod postea punctis del. P^1)
p. 129.6 κεκοσμημένην : κεκοσμένην P
p. 133.2 ἀπεργασάμενος : ἀπεργαγασάμενος P^1 ἀπεργαζαζάμενος P
p. 133.9 κατηναλώκει : κατανηλώκει P
p. 133.16 ἀστράπτοντα : ἀστράποντα P^1 στράποντα P

2) Corrections immédiates du copiste, sans postérité :

p. 10.4 ἄλλους P[1] : ἄλλοις P
p. 10.22 post νοεροῖς scr. μᾶλλον P (del. P[1])
p. 10.26 ὑπερκειμένων P[1] : ὑποκειμένων P
p. 11.11 παραίτιον ἐστι P[1] (-αίτιον ἐστι scr. P[1] in ras.)
p. 12.10 τριάδι P[1] : τρία P
p. 13.5 post νοεραὶ scr. δυνάμεις P (del. P[1])
p. 15.26 Πλούτωνα P[1] : πλάτωνα P
p. 17.18 τῶν[2] P[1] : τὸν P
p. 23.25 νοῦς[1] P[1] : ὁ νοῦς P
p. 23.25 αὐτὸς P[1] : αὐτοῖς P
p. 28.10 τὸν P[1] : τῶν P
p. 29.28 αὐτοῖς P[1] : αὐταῖς P
p. 30.1 ἀγαθοῖς P[1] : ἀγαθῶν P
p. 30.6 διαβαίνειν P[1] (-αίνειν scr. P[1] in ras.).
p. 31.10 ἑαυτῶν P[1] : ἑαυτοῦ P
p. 31.17 στροφαῖς P[1] : διαστροφαῖς P (δια- exp. P[1])
p. 37.24 μὲν P[1] : μὲν οὖν P (οὖν eras. P[1])
p. 47.19 πρὸς P[1] : πρὸ P
p. 48.13 πῶς scr. s.u. P[1] : om. P
p. 51.25 τὴν scr. s.u. P[1] : om. P
p. 51.28 συνετεκταίνετο P[1] : συνεκταίνετο P
p. 56.4 ἣν scr. s.u. P[1] : om. P
p. 57.19 τοὺς scr. s.u. P[1] : om. P.
p. 61.19 ἀνανταγώνιστον P[1] : ἀνταγώνιστον P
p. 62.27 ἢ[2] scr. s.u. P[1] : om. P
p. 64.4 ἐν scr. s.u. P[1] : om. P
p. 66.1 πρὸς P[1] : πρὸ P
p. 67.15 τοῖς νέοις P[1] : τοὺς νέους P
p. 70.14 νόμους P[1] : λόμους P
p. 71.22 προῆγε scr. P[1] mg : om. P
p. 74.2 αὐτῷ P[1] : αὐτῇ P
p. 74.12 τοῦτον scr. s.u. P[1] : om. P
p. 74.14 ἄλλα scr. P[1] in spatio vacuo : om. P
p. 75.10 δὴ P[1] : δὴ οὖν P (οὖν punctis del. P[1])
p. 78.18 τοὺς scr. s.u. P[1] : om. P
p. 81.25 δὲ scr. s.u. P[1] : om. P
p. 84.12 καὶ scr. s.u. P[1] : om. P
p. 85.3 τῆς scr. s.u. P[1] : om. P

p. 85.20 διαιώνιος P[1] : προαιώνιος P
p. 92.7 κινητικὰς P[1] : κινητὰς P
p. 93.18 τὸν scr. s.u. P[1] : om. P
p. 102.23 νοητὴν P[1] : νοητὸν P
p. 110.15 τὰ ὄντα P[1] : πάντα P
p. 110.24 τόπον P[1] : τρόπον P
p. 113.15 τοῦ scr. s.u. P[1] : om. P
p. 114.6 φύσει τῇ scr. s.u. P[1] : om. P
p. 115.28 καὶ P[1] : κἂν P (ut videtur)
p. 125.28 μὲν P[1] : μὲν οὖν P (οὖν del. P[1])
p. 128.2 τὰς P[1] : τῆς P
p. 128.7 ἐθρήσκευσαν P[1] : ἐθρήκευσαν P
p. 129.15 χορηγὸς P[1] : τορηγὸς P
p. 130.20 ἀιδίως P[1] : ἀιδίων P
p. 132.18 ταύτην P[1] : ταύτης P
p. 133.7 ἐπιμεριζομένοις P[1] : ἐπιμεριμένοις P

3) Orthographica et iotacismes.

Une variante orthographique qui semble continuelle dans ce livre V affecte le verbe γεννᾶν, son dérivé ἀπογεννᾶν et les mots construits sur cette racine. Sans distinguer les divers cas, on a rassemblé d'abord les occurrences de cette particularité orthographique.

γεννᾶν : γενᾶν P et ἀπογεννᾶν : ἀπογενᾶν P, p. 55.16, 61.24-25, 61.29, 62.17. 69.9, 69.21, 74.5, 78.4, 81.2, 81.13, 82.11, 86.1, 99.3, 101.12, 103.16, 108.3, 111.5, 111.27, 112.27. 113.10, 133.18, 133.19, 136.25, 138.23 (deux fois), 142.14-15, 142.22, 145.2, 145.17-18, 148. 24-25.

γέννημα : γένημα P, p. 69.4, 69.13, 69.16-17, 70.24, 91.2, 138.26, 145.25.

γεννήτωρ : γενήτωρ P, p. 108.3.

γεννηκικός : γενητικός P, p. 53.4, 68.9, 71.25-26, 74.18, 76.1, 76.5, 82.9, 83.7, 100.8, 101.8, 103.18, 108.14, 112.11, 113.10, 118.10, 140.15, 142.3, 142.8, 142.16, 144.26

γεννητικῶς : γενητικῶς P, p. 118.10.

Autres variantes orthographiques :

p. 9.14 ποικιλωτέρας : ποικιλοτέρας P
p. 17.2 Κρητῶν : κριτῶν P
p. 47.24 αὐτοκάλλους : αὐτοκάλους P
p. 53.2 ἔκγονα : ἔγγονα P
p. 130.17 ἄρρυθμον : ἄρυθμον P
p. 133.11 πλάττων : πλάτων P

Chapitre V

ANALYSE DU LIVRE V

Le livre V a pour sujet l'ordre des dieux intellectifs. A la différence des livres précédents, il est organisé non pas à partir de l'autorité d'un texte de Platon, mais sur la base d'un récit tiré de la mythologie orphique : la généalogie de Cronos, qui comporte le mythe de la naissance de Zeus et celui de la mutilation de Cronos, et qui met en scène trois personnages principaux, Cronos, Rhéa et Zeus. Proclus élabore leur théologie en rassemblant dans les divers dialogues de Platon les données qui les concernent. Ils forment la première triade. En ajoutant à cette triade les trois Courètes, on obtient la deuxième triade. Enfin, en considérant comme « septième dieu » la « coupure », c'est-à-dire la mutilation de Cronos, on arrive à l'hebdomade des dieux intellectifs. De l'abondance des textes platoniciens relatifs à Zeus identifié au démiurge, il résulte qu'une grande partie de ce livre est consacrée à ces textes tirés du *Timée*, qui apparaît comme une source majeure dans ce livre V (chap. 14-20 et 27-32). Comme toujours, la fin du livre est réservée à l'exégèse du *Parménide* dont les trois conclusions (145 B 6-147 B 8) fondent les trois degrés des dieux intellectifs. En conséquence, le livre V peut se diviser en cinq parties :

I. Les dieux intellectifs en général (chap. 1-4),
II. La première triade (chap. 5-32),
  A. Cronos (chap. 5-10),
  B. Rhéa (chap. 11),
  C. Zeus (chap. 12-32),

III. La deuxième triade (chap. 33-35),
IV. La septième monade intellective (chap. 36),
V. Les dieux intellectifs dans le *Parménide* (chap. 37-40).

En suivant cette division, nous donnons maintenant une analyse détaillée de l'argument.

Analyse de l'argument

Première partie : les dieux intellectifs en général.

Chapitre 1. *Caractère propre des dieux intellectifs.*

Nous sommes parvenus à la troisième et dernière classe des dieux transcendants, celle des dieux intellectifs dont nous allons exposer les différents degrés (p. 6.6-13).

Alors que les dieux intellectifs dépendent des dieux qui leur sont supérieurs et sont remplis par eux, il leur revient de dominer sur tous les dieux inférieurs, de produire tous les intellects et les êtres divins qui en dépendent, et de les convertir vers les intelligibles (p. 6.14-7.11).

Les dieux intellectifs reçoivent quelque chose de chaque degré des dieux qui leur sont supérieurs : de l'Un, l'unité, des intelligibles, l'être, des intelligibles-intellectifs, la vie ; quant à eux, ils produisent la multiplicité divisée des êtres sans sortir de la transcendance et de l'unité qui les tient tournés vers le Bien (p. 7.12-8.2).

Dans les intellectifs, on doit parler de « vie », d'« intelligible » et de « pères » d'une manière différente de la vie au degré des intelligibles-intellectifs, des intelligibles et des pères au degré des intelligibles. La nature divisée de la génération intellective explique les mariages mythiques des dieux (p. 8.3-9.8).

Chapitre 2. *Structure hebdomadique de la classe des dieux intellectifs.*

Le plan intellectif n'étant pas un et indivisible, il convient d'exposer la division de cette classe de dieux (p. 9.10-15).

Comme dans les dieux intelligibles, il y a d'abord la triade des pères intellectifs, le premier correspond à l'intelligible, le deuxième, à la vie, le troisième, à l'intellect (p. 9.16-24).

A ces trois pères sont co-unifiés la triade des dieux immaculés, le premier est une cause de pureté stable, le deuxième, une cause de procession immaculée, le troisième, une cause de démiurgie. Chacun d'eux forme un couple avec le père correspondant (p. 10.1-18).

En plus de ces deux triades, il y a une monade qui est cause de la triple distinction, celle d'avec les dieux qui leur sont supérieurs, celle d'avec ceux qui leur sont inférieurs, et de leur distinction entre eux (p. 10.19-11.6).

Ces deux triades monadiques et la monade triadique forment ensemble l'hebdomade intellective. Le monde intellectif est un *Sphairos* structuré par l'hebdomade (p. 11.7-23).

A cette première procession des intellectifs succède un déploiement secondaire en sept hebdomades, chaque hebdomade étant dominée par l'une des premières monades. Ces processions secondaires transmettent la propriété de la première monade jusqu'au dernier degré des êtres (p. 11.24-12.12).

En effet, chaque monade première fait venir à l'existence d'abord une monade coordonnée analogue à l'intelligible, ensuite une triade analogue à l'intelligible-intellectif, enfin une triade analogue à l'intellectif (p. 12.13-13.15).

En résumé : les dieux intelligibles produisent tous les êtres d'une manière monadique, les dieux intelligibles-intellectifs, d'une manière triadique, les dieux intellectifs, d'une manière hebdomadique. Les Pythagoriciens, qui appellent l'heptade la lumière de l'intellect, montrent que le caractère unitaire de la lumière apparaît avec l'heptade en tous les nombres divins (p. 13.16-14.17).

Chapitre 3. *La classe des sept dieux intellectifs selon Platon.*

La doctrine de Platon correspond à celle des Théologiens (p. 14.19-23).

Nous avons montré en *Théol. plat.* IV 5 et 22 que le ciel est la deuxième triade des dieux intelligibles-intellectifs dans le *Phèdre* et le *Cratyle*, et en *Théol. plat.* IV 7 nous y avons joint la troisième triade qui est la voûte céleste du *Phèdre*, demandons-nous quel est le premier degré de dieux qui se sépare d'Ouranos. Platon répond dans le *Cratyle* (396 B 4-7) : c'est Cronos, l'intellect le plus pur (p. 14.24-15.14).

Cronos est père de Zeus, et père absolument, car Zeus, lui aussi, est intellect d'après le *Philèbe* (30 D 1-2). Zeus est lié à Cronos par les « liens de Cronos » mentionnés dans le *Cratyle* (404 A 5-6) (p. 15.15-16.4).

Entre les deux, il faut intercaler Rhéa comme cause de la vie d'après le *Cratyle* (402 A 5, B 2-3). Elle est la mère du démiurge et engendre tous les êtres tantôt avec Cronos tantôt avec Zeus (p. 16.5-23).

Dans les *Lois* (VII, 796 B 5), Platon parle de la triade implacable et immaculée, ce sont les Courètes, ils sont trois, comme dans Orphée (fr. 151). Ce nom, comme celui de Cronos, signifie la pureté (p. 16.24-17.7).

Il y a donc une triade de dieux paternels et une triade de dieux immaculés. Platon fait allusion au septième dieu, le principe de la division, lorsqu'il parle de la castration de Cronos et d'Ouranos en *Rép.* II, 377 E 6-378 A 6 (p. 17.8-21).

Réponse à l'objection qui veut que Platon rejette les liens et les mutilations des mythes. Il les rejette pour ceux qui ne sont pas capables de pénétrer l'intention des mythes, mais pour ceux qui en sont capables il les utilise avec profit (p. 17.22-18.28).

Chapitre 4. *La procession hebdomadique des dieux intellectifs selon Platon.*

L'âme du Tout étant une image de toutes les classes de dieux, on peut, par la méthode des images, en

déduire la structure de la procession des dieux intellectifs. Platon a divisé l'âme du Tout en un cercle et sept cercles, une monade et une hebdomade. De quels dieux est-elle l'image ? Évidemment des dieux intellectifs qui ont donc cette même structure hebdomadique (p. 19.2-18).

Bien que d'une nature différente, ces cercles de l'âme (*Tim.* 36 D 1-7) dépendent des « coupures » intellectives auxquelles Platon ajoute des symboles des dieux assimilateurs et des dieux séparés du monde (p. 19.19-20.14).

Il y a un contraste entre l'unité de l'hebdomade intellective et la diversité des âmes (p. 20.15-21).

Deuxième partie : la première triade. A. *Cronos.*

Chapitre 5. *Cronos, le sommet des intellectifs, dans le* Cratyle.

Nous commençons la théologie de chacun des dieux intellectifs à partir du sommet de l'ordre intellectif. D'après le *Cratyle*, Cronos est le premier dieu intellectif parce qu'il est l'intellect pur et intact, c'est-à-dire le sommet des intellectifs et leur intelligible (p. 20.23-21.10).

Les liens de Cronos symbolisent la compréhension de cet intelligible par l'intellect qu'est Zeus. Car, bien que tout intellect soit à la fois intelligible et intellect, Cronos est davantage intelligible, et Zeus, davantage intellect (p. 21.11-22.2).

A proprement parler, Zeus lie et comprend d'abord l'intelligible qui est en lui-même, et pour cette raison il est vrai que l'intelligible n'est pas en dehors de l'intellect (p. 22.3-20).

Tout intellect connaît ce qui lui est supérieur par la conversion vers lui-même. Il *est* son propre intelligible, il *a* les intelligibles qui lui sont immédiatement supérieurs, il *voit* ceux qui lui sont transcendants. Ainsi comprise, la doctrine du triple intellect d'Amélius est acceptable (p. 22.21-23.18).

En tant qu'il est l'intelligible dans l'ordre intellectif, Cronos est dit « intellect pur et intact », en tant qu'il n'est pas l'intelligible au sens absolu, il est dit « intellect paternel ». C'est lui qui transmet les puissances fécondes d'Ouranos, son père, à Zeus, son fils, mais non sans une certaine violence que le mythe exprime par le motif de la castration (p. 23.19-24.21).

Chapitre 6. *Le royaume de Cronos dans le* Politique.

Dans le mythe du *Politique*, le royaume de Cronos représente le règne invisible de la providence, le royaume de Zeus, le règne visible de la fatalité (p. 24.23-25.19).

D'après le même dialogue (296 A 7-8), le royaume de Cronos est inférieur à celui des autres dieux et en particulier de son père, Ouranos ; le rôle de Cronos consiste à dispenser les biens intelligibles-intellectifs aux dieux, aux démons et aux âmes, qui lui sont inférieurs, lorsqu'ils se tournent vers lui (p. 25.20-26.4).

Tandis que les dieux encosmiques vivent simultanément sous les deux régimes de Cronos et de Zeus, les âmes individuelles peuvent passer de l'un à l'autre (p. 26.5-20).

Chapitre 7. *La vie dans le royaume de Cronos d'après le* Politique.

Les privilèges de la vie sous le règne de Cronos, décrite dans *Politique* 272 A 3-B 1, sont ceux des âmes qui, dès ici-bas, reçoivent tout de l'intellect : jeunesse, bonheur, activité pure et facile (p. 26.22-28.18).

Chapitre 8. *Les âmes, nourrissons de Cronos.*

Les âmes sont dites « nourrissons de Cronos » (*Pol.* 272 B 8) en tant qu'elles reçoivent de Cronos la nourriture intelligible, le mot « faire paître » ou « rassasier » signifie que le mode de cette nourriture est inférieur et divisé. Cette nourriture intellective est analogue à la nourriture intelligible-intellective du

Phèdre 247 D 4, étudiée en *Théol. plat.* IV 6, p. 24.3-12 (p. 28.20-29.10).

A tous les degrés l'intelligible est une nourriture : Cronos lui-même est nourri par les dieux intelligibles-intellectifs, et Cronos nourrit les dieux intellectifs ; par conséquent, l'ascension procède en sens inverse, des intellectifs par Cronos aux intelligibles. La théurgie, elle aussi, dans les initiations, monte de l'inférieur au supérieur (p. 29.11-30.6).

Chapitre 9. *Cronos dans les* Lois *et le* Gorgias.

La vie sous le règne de Cronos est également célébrée dans les *Lois* (IV 713 A 6-714 B 2) (pureté, facilité, plénitude et autosuffisance), dans le *Gorgias* 523 A 3-5 (les trois rois qui se partagent le royaume de Cronos ; les démons-rois), et dans plusieurs passages du *Politique* (les démons-pâtres, la double révolution des dieux encosmiques) (p. 30.8-31.26).

Analogies entre la loi intellective de Cronos *(Gorgias, Lois)*, la loi intelligible-intellective d'Adrastée *(Phèdre)* et les lois démiurgiques de la Fatalité *(Timée)* (p. 31.27-33.7).

Les âmes peuvent vivre sous les trois régimes, de Zeus, de Cronos et d'Adrastée (p. 33.8-16).

Chapitre 10. *Cronos dans le mythe orphique.*

Les fragments 130 et 142 des *Orphica* décrivent Cronos comme toujours jeune, idée que Platon dans le *Politique* exprime par le rajeunissement des sujets du roi Cronos (p. 33.18-35.2).

La raison en est que Cronos, parce qu'il fait exister la triade des dieux implacables, reste à l'abri de la matière. Les âmes individuelles vieillissent, tandis que les âmes universelles, unies à Cronos, sont à la fois plus vieilles et plus jeunes (p. 35.3-20).

La première triade. B. *Rhéa.*

CHAPITRE 11. *Rhéa, deuxième monade intellective.*

Après Cronos, Platon et Orphée célèbrent Rhéa, mère du démiurge (p. 35.22-27).

Puisque Cronos demeure en lui-même, il faut que Rhéa, centre de la triade et plérôme de la vie intellective, transmette la puissance génératrice de la vie de Cronos à Zeus qui étendra cette puissance jusqu'au degré le plus matériel (p. 36.1-30).

Platon dans le *Cratyle* 402 B 4, pour exprimer cette fécondité de la vie, fait dériver le nom de Rhéa du verbe qui signifie « couler ». Cet exemple, et d'autres encore, prouve que Platon a connu la notion des dieux fontaniers (p. 37.1-23).

Platon expose la structure de la triade en suivant la doctrine d'Orphée (p. 37.24-38.26).

Quant à Déméter (*Crat.* 404 B 8-C 4), Platon la distingue de la déesse vivifiante universelle et la coordonne tantôt à Coré, tantôt à Héra, tantôt aux rejetons de Zeus. Chez Orphée (fr. 145), la déesse, comme épouse de Cronos, est appelée Rhéa, mais comme mère de Zeus et de ses enfants, Déméter. Elle est ainsi au centre de tout le monde de la vie (p. 38.27-39.24).

La première triade. C. *Zeus.*

CHAPITRE 12. *Caractère propre de la troisième monade intellective : c'est le démiurge.*

Venons-en maintenant au troisième père de la triade, qui est Zeus, le démiurge (p. 40.2-9).

Le caractère propre du troisième dieu intellectif est le caractère démiurgique. Chez Cronos, l'engendrement reste encore dans une unité indistincte, tandis que Rhéa sépare le troisième intellect du Père (p. 40.10-24).

Ce n'est que dans l'intellect intellectif que se développe pleinement la pluralité qui existait sous un mode unitaire dans l'intellect intelligible et sous un mode

non encore complètement distinct dans l'intellect intelligible-intellectif. Dans l'intellect intellectif, on trouve toute la multiplicité des formes, et non plus seulement la tétrade intelligible étudiée en *Théol. plat.* III 19 (p. 41.1-18).

Analogie entre l'intellect intellectif et l'intellect intelligible, son modèle (p. 41.19-42.4).

Chapitre 13. *Le démiurge est le troisième Père intellectif.*

La démiurgie est quadruple : (1) universelle sous un mode universel, (2) universelle sous un mode particulier, (3) partielle sous un mode universel, (4) partielle sous un mode particulier. Où placer le démiurge de l'univers : au-dessus, au-dessous, ou dans les intellectifs (p. 42.6-13).

Il n'est ni en dessous, ni au dessus des intellectifs. Il est donc dans les intellectifs (p. 42.14-22).

Il n'est ni le premier Père (Cronos), ni la divinité qui donne la vie (Rhéa), il est donc Zeus (p. 42.23-43.17).

Récapitulation de l'argumentation précédente : le démiurge n'est ni parmi les dieux hypercosmiques, ni parmi les dieux intelligibles, ni parmi les dieux intelligibles-intellectifs, ni Cronos, ni Rhéa. Il est donc Zeus (p. 43.18-44.17).

Chapitre 14. *Il n'y a pas trois démiurges dans le* Timée : *réfutation d'Amélius et de Théodore d'Asiné.*

Proclus s'étonne de la doctrine des trois démiurges, tenue par Amélius et Théodore d'Asiné. Il faut toujours qu'une monade préexiste à toute triade, parce que la procession de chaque degré de dieux se fait par similitude à la procession totale à partir de l'Un. Il doit donc y avoir une démiurgie unique comme il y a une vivification unique. De plus, il ne peut y avoir de division en parties sans une totalité préexistante. Les démiurges partiels postulent donc un démiurge total (p. 44.19-45.20).

Platon démontre que, si le monde est seul de son espèce, c'est parce que son modèle est unique. Si le

monde était l'image de modèles multiples, impossible qu'il soit unique et total. Si le monde est l'image d'un modèle particulier entre plusieurs, si cette image est unique, les modèles doivent être semblables et dépendre d'une Forme unique. Si donc l'on remonte jusqu'à ce modèle unique, il faut aussi que le démiurge soit unique. Si l'unique image postule un modèle unique, un unique rejeton postule un père unique : c'est le démiurge (p. 45.21-46.17).

Il y a trois rapports possibles entre le démiurge et le modèle : ou bien ils sont identiques, ou bien le modèle est supérieur au démiurge (c'est la position de Proclus), ou bien il lui est inférieur. Dans tous les cas, le démiurge est nécessairement unique (p. 46.18-47.13).

L'un est partout antérieur au multiple : c'est le principe fondamental de la doctrine des Formes. Il vaut en premier lieu pour la forme universelle qui est le démiurge. Si, dans les Formes, la monade existe avant le multiple, cela est vrai *a fortiori* pour les dieux (p. 47.14-48.9).

Le principe démiurgique doit être ou bien un, ou bien multiple, ou bien un et multiple. Par élimination on conclut qu'il est un et multiple. Or, le démiurge unique doit appartenir aux classes divines universelles. Ce ne peuvent être les classes divines intelligibles et intelligibles-intellectives, donc le démiurge est l'intellect du *Timée*, dont l'opération est caractérisée par l'hebdomade (p. 48.10-49.23).

Chapitre 15. *L'intellect intellectif dans le* Timée.

L'intellect du *Timée* désigne à titre premier l'intellect intellectif. L'intellect intelligible est intellect en tant que cause de tout l'être intellectif, l'intellect intelligible-intellectif est un mélange d'intelligible et d'intellectif, seul l'intellect intellectif est purement et simplement intellectif (p. 50.2-23).

La triade intelligible est caractérisée par son sommet, la triade intelligible-intellective, par son centre, la

triade intellective, par son troisième terme : l'intellect (p. 51.1-22).

C'est cet intellect qui fait venir à l'existence l'intellect du Tout (p. 51.23-52.7).

Chapitre 16. *L'intellect intellectif est créateur et père.*

Le démiurge est appelé par Platon « créateur et père » d'une manière intentionnelle (p. 52.9-25).

Le « père » engendre les dieux, le « créateur », les êtres (p. 53.1-16).

Le « père » produit les universels, le « créateur », les particuliers ; le premier, par son être même, le second, par son acte (p. 53.17-23).

Le « père » engendre les êtres éternels, le « créateur », les êtres mortels (p. 53.24-54.2).

Mais tous les deux appartiennent au principe du limitant, l'un est cause de l'unité, l'autre, cause de la création de la forme (p. 54.3-13).

La première manifestation du caractère paternel apparaît au sommet du degré intelligible, comme on l'a vu en *Théol. plat.* III 21, quant au premier dieu, il est au delà de l'appellation de père comme de toute autre appellation (p. 54.14-55.13).

Le caractère « créateur » s'ajoute au caractère paternel dans la troisième triade intelligible, le Vivant-en-soi, qui est « père et créateur », comme on l'a vu en *Théol. plat.* III 15, tandis que le démiurge est « créateur et père » (p. 55.14-56.12).

Un rapport étroit s'établit ainsi entre le modèle et le démiurge (p. 56.13-57.7).

En résumé : la cause paternelle apparaît avec le sommet des intelligibles, la cause paternelle et créatrice, dans le modèle intelligible, la cause créatrice et paternelle, avec le démiurge universel, la cause uniquement créatrice, avec les jeunes dieux (p. 57.8-14).

Citation des textes platoniciens : *Tim.* 28 C 3-4, 41 A 7-8 ; *Pol.* 273 B 1-3 (p. 57.15-58.2).

Observations sur les textes tirés du *Timée* (p. 58.3-59.6).

Un autre rapport s'établit entre le démiurge et l'ordre vivifiant, mais ce sujet sera repris plus loin aux chap. 30-32 (p. 59.7-28).

Chapitre 17. *Autres caractères du démiurge dans le* Timée.

(1) Sa bonté, participation au Bien, qui produit sa volonté, *Tim.* 29 E 1, 3, en y ajoutant l'intellect on retrouve la triade, père, puissance, intellect (p. 60.2-61.3).

(2) Il est lui-même le modèle exemplaire de sa création, *Tim.* 29 E 3, qu'il fait venir à l'existence par son être même (p. 61.4-14).

(3) Par sa puissance, il supprime, dans la mesure du possible, tout ce qu'il y a de vil, *Tim.* 30 A 2-3 (p. 61.15-62.3).

(4) Lorsque Platon dit que le démiurge « raisonne », *Tim.* 30 B 1-3, il parle d'une intellection divisée, non d'un raisonnement discursif ; ce raisonnement est plutôt la conversion de l'intellect vers lui-même (p. 62.4-63.19).

Chapitre 18. *Le discours du démiurge aux dieux dans le* Timée.

Examinons le discours du démiurge aux jeunes dieux (p. 63.21-64.2).

Le discours du démiurge nous apprend que les opérations et les puissances des dieux sont de deux sortes : les unes demeurent, les autres procèdent. Les opérations *ad extra* doivent être des images des opérations *ad intra* (p. 64.3-14).

Ces deux sortes d'opérations se vérifient aux degrés de la nature, de l'âme et de l'intellect (p. 64.15-65.7).

L'opération *ad intra* de l'intellect divin est décrite en *Timée* 42 E 5-6 et *Politique* 272 E 5 (p. 65.8-22).

Le discours aux jeunes dieux (*Tim.* 41 A 7-D 3) imite l'opération *ad extra* ; les paroles qu'il contient représentent les raisons démiurgiques que les jeunes dieux distribuent ensuite dans le monde (p. 65.23-66.25).

Ces paroles-raisons démiurgiques transmettent donc aux dieux encosmiques tous les dons de toutes les classes de dieux qui leur sont supérieurs (p. 66.26-67.13).

Ces dons sont : (1) le fait d'être dieux des dieux, (2) la puissance indissoluble, (3) l'immortalité factice, (4) la puissance perfectrice, (5) la domination génératrice, (6) les puissances de la régénération (p. 67.14-68.16).

Les démiurges particuliers coopèrent à la providence de leur père, chacun selon son caractère propre ; tout ce qui vient d'eux se trouve déjà dans le démiurge suprême, mais sous un mode supérieur (p. 68.17-70.4).

Chapitre 19. *Le démiurge pose les conditions de l'existence des âmes.*

En posant les conditions de l'existence des âmes (*Tim.* 41 D 3-42 E 4), le démiurge définit leurs périodes, inscrit en elles les lois de la Fatalité et prescrit des sanctions morales (p. 70.6-20).

Les termes de ce texte expriment la différence entre les âmes divines et les âmes individuelles (p. 70.21-71.15).

Par conséquent, la doctrine des commentateurs antérieurs à Jamblique sur l'identité des deux classes d'âmes est à rejeter (p. 71.16-72.5).

Chapitre 20. *Récapitulation des enseignements du* Timée *sur le démiurge.*

Résumons ce que nous avons appris dans le *Timée* sur le démiurge (p. 72.7-16).

Le démiurge a été reconnu « créateur et père », auteur de l'univers par sa bonté, la meilleure des causes, l'origine de l'intellect et de l'âme, tendu vers le Vivant intelligible, démiurge et perfecteur des corps, source du mouvement et de la vie dans le temps, créateur du temps, du soleil, des dieux encosmiques, créateur des âmes individuelles et leur législateur (p. 72.17-74.24).

La création achevée, le démiurge retourne « dans les

hauteurs qui lui sont propres », en abandonnant aux jeunes dieux la création des êtres inférieurs et mortels (p. 74.25-75.9).

Tout cela prouve que le démiurge, selon la tradition grecque, n'est autre que Zeus, le troisième dieu de la triade Cronos, Rhéa, Zeus (p. 75.10-76.12).

Chapitre 21. *Le démiurge dans le* Critias.

Confrontons ces résultats avec ce qui est dit dans le *Critias* (p. 76.14-22).

Résumé du dialogue : puissance militaire des Athéniens et démesure des Atlantins ; on convoque une assemblée des dieux présidée par Zeus (p. 76.23-77.11).

Le texte du *Critias* 121 B 7-C 4 s'accorde au *Timée* pour célébrer Zeus comme dieu des dieux, celui qui impose le châtiment et qui rassemble tous les dieux. Il s'agit donc bien du démiurge du Tout dans le *Critias* (p. 77.12-78.24).

Chapitre 22. *Explication du nom de Zeus dans le* Cratyle.

Les deux noms, *Dia* et *Zèna*, de Zeus dans le *Cratyle* 395 E 5-396 B 3), font connaître ensemble le caractère propre du dieu (p. 78.26-79.17).

Comme le démiurge du *Timée*, le Zeus du *Cratyle* est cause de la vie. De ce fait, comme le modèle est un vivant intelligible, le démiurge est un vivant intellectif (p. 79.18-81.16).

Le *Cratyle* dit de Zeus qu'il est chef et roi et difficile à concevoir clairement, ce que le *Timée* dit en termes équivalents du démiurge (p. 81.17-82.5).

Le caractère dyadique est aussi attribué au démiurge par les *Oracles Chaldaïques* (p. 82.6-19).

Les deux noms de Zeus, qui signifient la cause finale (le ' ce en vue de quoi ') et la vie, correspondent respectivement au limitant et à l'illimité, le mixte qui en résulte est l'intellect (p. 82.20-83.26).

Chapitre 23. *Zeus dans le* Philèbe.

Dans le *Philèbe* (28 C 6-30 D 8), ayant établi que l'univers est gouverné par l'intellect, Socrate remonte jusqu'à l'intellect imparticipable qu'il appelle Zeus (84.2-85.3).

Proclus cite et commente le texte de Platon pour réfuter l'opinion de ceux (Chrysippe, entre autres) qui veulent que Zeus soit le monde et non le démiurge du *Timée* (p. 85.4-86.19).

Pour conclure, Proclus se range à l'opinion de ceux qui identifient le Zeus du *Philèbe* au démiurge du *Timée* contre Jamblique et Théodore d'Asiné qui soutiennent l'autre opinion (p. 86.20-87.13).

Chapitre 24. *Zeus dans le mythe du* Protagoras.

Le mythe du *Protagoras* raconte que Prométhée a donné aux hommes les arts, imitations de l'intellect, et que Zeus lui-même, par l'intermédiaire d'Hermès, leur a donné la science politique (p. 87.15-88.29).

Zeus est donc le modèle de la science politique comme, dans le *Timée*, le démiurge est celui qui règle la constitution de l'univers (p. 89.1-27).

En conséquence, le Zeus du *Protagoras* est le démiurge du tout, lui qui ramène à l'ordre ce qui est irrégulier et désordonné. Les « gardiens » défendent sa transcendance au delà de toute la création (p. 89.28-91.3).

« L'acropole de Zeus » symbolise la révolution intellective, d'où dérive, dans le monde visible, la « révolution du même » du *Timée* 36 C 3-5 (p. 91.4-18).

Chapitre 25. *Le règne de Zeus d'après le* Politique.

On approche plus encore de la vérité avec le mythe du *Politique* (p. 91.20-26).

Il y a deux sortes de révolutions qui déterminent deux sortes de périodes (p. 92.1-13).

Pendant la période de Cronos, Zeus est la force motrice qui dirige les âmes en général vers Cronos, et quelques-unes, les nourrissons de Cronos, vers l'intellect

intelligible-intellectif et l'intellect intelligible. Pendant l'autre période, le monde se meut lui-même, mais Zeus est encore la cause de ce mouvement (p. 92.14-94.3).

Citation des textes de Platon, *Pol.* 270 A 2-7, 273 B 1-3 (p. 94.4-22).

Proclus démontre que la période invisible est dominée par Cronos et Zeus, la période visible, par Zeus seul, en s'appuyant sur *Pol.* 269 E 9-270 A 2 et 272 E 6 (p. 94.23-95.21).

Comme dans le *Timée*, les noms de « démiurge » (270 A 3-5) et de « démiurge et père » (273 B 1-2) sont donnés explicitement à ce Zeus (p. 95.22-96.24).

CHAPITRE 26. *Le jugement de Zeus dans les* Lois.

Examinons ce qui est dit de Zeus dans les *Lois* (p. 97.2-10).

Les deux sortes d'égalités qui dominent les constitutions politiques, à savoir les proportions arithmétique et géométrique, se manifestent aussi dans l'univers (p. 97.11-25).

Dans les *Lois* 757 B 5-7, l'Étranger d'Athènes appelle cette dernière le jugement de Zeus, à cause du rôle qu'elle joue dans la psychogonie (p. 98.1-27).

Par conséquent, ici encore, Zeus est le démiurge (p. 99.1-13).

CHAPITRE 27. *Le Vivant complet et Zeus dans le* Timée.

Plotin a identifié le modèle du monde et le démiurge, d'autres les ont distingués, en donnant le rang supérieur soit au Vivant complet, comme Porphyre, soit au démiurge, comme Longin. Quoi qu'il en soit, le Vivant-en-soi est à la tête de toute la série Jovienne (p. 99.15-100.17).

Il y a une analogie entre la triade intelligible, un-qui-est, vie, intellect, et la triade intellective, Cronos, Rhéa, Zeus (p. 100.18-101.26).

C'est donc le démiurge qui est célébré dans le *Timée* tout entier, et souvent dans les autres dialogues (p. 101.27-102.10).

Chapitre 28. *En quel sens le démiurge est-il inconnaissable?*

Si le démiurge est nommé Zeus, comment peut-on dire qu'il est inconnaissable (*Tim.* 28 C 3-5), et comment peut-on expliquer que le Vivant-en-soi, qui lui est supérieur, soit nommé et connu dans le *Timée?* (p. 102.13-25).

Dans toute série divine, la monade qui est analogue à l'Un, est de ce fait indicible. Comme aux degrés intelligible, rassembleur et vivifiant, cela est vrai aussi au degré démiurgique (p. 103.1-104.6).

Timée dit que le démiurge est « difficile à connaître », et non pas qu'il soit totalement inconnaissable, comme l'Un et le Bien, car il leur est inférieur (p. 104.5-105.2).

Ainsi l'Un transcende le silence et le discours, l'intelligible est indicible, l'intellectif est dicible, mais pas à tous (p. 105.3-14).

Chapitre 29. *Le Vivant complet ne devrait-il pas être plus inconnaissable que le démiurge?*

Le Vivant complet, en tant que monade de la série paradigmatique, ne devrait-il pas être encore plus inconnaissable que le démiurge? Si Platon l'appelle « le plus beau », tandis qu'il attribue « le meilleur » au démiurge, est-ce à dire que pour lui le démiurge est supérieur au modèle? (p. 105.16-106.12).

Le meilleur n'est pas absolument et dans tous les cas supérieur au plus beau. Une telle supposition conduirait à des conséquences absurdes. En réalité, Timée examine le Vivant-en-soi du point de vue de sa nature formelle, et le démiurge du point de vue de son unité (p. 106.13-107.28).

En effet, c'est en tant que dieu, c'est-à-dire un, que le démiurge crée, et c'est en tant qu'il contient les formes qui sont multiples, que le Vivant-en-soi est modèle du monde (p. 108.1-17).

Socrate s'exprime de la même façon quand il compare le Bien au soleil en *Rép.* VI 508 B 12-13 (p. 108.18-28).

Chapitre 30. *Interprétation du cratère dans le* Timée.

Reste le cratère dans lequel le démiurge mélange les éléments de l'âme (p. 109.2-11).

Les genres de l'être sont établis de façon primordiale dans l'intelligible, ce sont : l'être dans l'un intelligible, le mouvement et le repos dans l'éternité (qui est vie selon Plotin, repos selon Théodore d'Asiné), l'identité et l'altérité à la limite inférieure de l'intelligible (p. 109. 12-110.17).

Ils existent ensuite, d'une manière analogue, dans le degré intelligible-intellectif (p. 110.18-111.5).

Enfin, ils se retrouvent, sous une forme pleinement différenciée, dans la triade intellective qui les transmet aux êtres particuliers, les intellects participés, les âmes, les corps. C'est alors que paraissent conjointement les indivisibles, les intermédiaires, les divisibles dans les corps (p. 111.6-28).

En résumé, les genres de l'être se manifestent partout à partir de la limite inférieure de l'intelligible, comme l'a montré Jamblique, jusqu'au démiurge où se trouve la source des formes communiquées par lui aux êtres particuliers (p. 112.1-29).

Les genres indivisibles servent de matière aux intellects, les genres divisibles, aux corps, les genres intermédiaires, aux âmes. C'est donc à l'aide du cratère que vient à l'existence la nature des âmes (p. 113.1-12).

Chapitre 31. *Arguments qui justifient cette interprétation.*

Dans le *Timée*, le démiurge produit l'intellect du monde par son être même, l'âme, avec le concours du Cratère, le corps, avec celui de la Nécessité (p. 113.14-114.4).

Le cratère, coordonné au démiurge, est donc cause des âmes et de la vie psychique (p. 114,5-115.3).

Il a donc le caractère fontanier, d'après le *Philèbe* et le *Phèdre* ; mais nous appelons fontanier ce que Platon nomme royal (p. 115.4-15).

D'après le *Phèdre* (245 C 8-9), comme chez les Théolo-

giens, l'âme est à la fois source et principe (p. 115.16-116.9).

Toutefois le nom de principe s'applique plus exactement à l'âme, aussi la monade principielle, cause directe des âmes, procède-t-elle directement du cratère (p. 116.10-117.6).

CHAPITRE 32. *Les sources des âmes, des vertus et des natures.*

La déesse vivifiante, unie au premier Père d'une manière cachée, engendre avec le démiurge les mondes particuliers. Timée en parle clairement (p. 117.8-22).

Les trois monades inférieures de la déesse sont les trois sources. La source des âmes est le cratère (p. 117.23-118.10).

La source des vertus est donnée en *Tim.* 34 B 3-8 (p. 118.11-23).

La source de la nature est la Fatalité, comme le disent Timée (41 E 2-3), les *Oracles* (Fr. 102), et le *Politique* (272 E 5-6) (p. 118.24-119.26).

Autres passages de Platon où se retrouve le nom de source (p. 119.27-120.25).

Troisième Partie: la deuxième triade des dieux immaculés.

CHAPITRE 33. *Les dieux immaculés selon Platon.*

Correspondance exacte de la triade des dieux immaculés avec celle des rois intellectifs (p. 121.2-19).

Distincts des Pères intellectifs, les dieux immaculés en sont tout autant inséparables, c'est à eux que l'intellect doit d'être toujours identique à lui-même et semblable à soi (p. 121.20-122.19).

C'est pourquoi, dans les *Lois*, l'Étranger d'Athènes, après la proportion démiurgique, introduit la garde et les gardiens des lois (p. 122.20-123.7).

CHAPITRE 34. *Exposé plus détaillé du même sujet.*

Que disent Platon et les Théologiens au sujet de ces dieux ? (p. 123.9-18).

Dans le mythe du *Protagoras* (321 D 7), Platon introduit les « gardes terribles » de Zeus, et les *Oracles* parlent d'une « garde foudroyante » (p. 123.19-124.14).

Le *Cratyle* (396 B 6-7) désigne implicitement ces dieux par le caractère pur et sans mélange de l'intellect, Cronos, que, pour cette raison, les *Oracles* appellent « celui dont on ne parle pas » (p. 124.15-125.11).

Les « liens de Cronos » (*Cratyle* 404 A 6) expriment la même idée, venant des dieux mainteneurs, ils ont dans cette triade la même fonction que les dieux immaculés dans la deuxième triade des intellectifs (p. 125.12-126.10).

Rhéa, elle aussi, doit avoir un principe qui la protège de la matière, ainsi se trouve complète la triade des dieux immaculés (p. 126.11-127.6).

CHAPITRE 35. *Les dieux immaculés sont les Courètes chez Platon.*

La théologie hellénique d'Orphée transmise par Platon donne à ces dieux le nom de Courètes, ils protègent la pureté divine dans les mythes de Zeus, de Rhéa, de Coré et de Dionysos (p. 127.8-128.4).

L'Étranger d'Athènes les mentionne (*Lois* VII 796 B 6-C 2). Tandis que les Courètes supérieurs dépendent d'Adrastée, ceux des deuxième et troisième degrés sont mis en rapport, par Platon comme par les Orphiques, avec la monade Athéna. Leur nom, comme celui de Cronos, dérive de l'adjectif *coros*, « pur » (p. 128.5-129.16).

L'armement complet d'Athéna signifie son caractère protecteur, aussi bien chez Platon que dans les *Oracles* (p. 129.17-130.11).

Le rythme de la danse des Courètes symbolise l'ordre imposé par les Formes à la matière (p. 130.12-27).

On obtient donc une série : Cronos, Coré (Athéna), Courètes (p. 131.1-10).

Quatrième Partie : la septième monade intellective.

CHAPITRE 36. *Le septième dieu intellectif chez Platon.*

Venons-en à la cause première de toute division (p. 131.12-16).

Tous les Théologiens Grecs admettent les coupures des dieux intellectifs. Platon, tout en défendant à la multitude d'écouter les mythes, les admet néanmoins pour des auditeurs avertis. Dans le *Cratyle*, il explique les « liens » et les « coupures » des mythes, et dans le *Gorgias* la division des royaumes de Zeus et de Cronos exprime la même idée fondamentale (p. 131.19-132.19).

Il faut donc que la cause de ces coupures et de cette division se trouve parmi les dieux. Dans le *Timée* (36 A 1-2) comme dans les *Oracles* (fr. 1.4), on voit le démiurge opérer par des coupures la division des âmes (p. 132.20-133.28).

Cinquième partie : les dieux intellectifs dans le Parménide.

CHAPITRE 37. *Le sommet des dieux intellectifs dans le* Parménide.

Le premier père intellectif, avec la puissance qui lui est coordonnée, correspond à l'attribut « en lui-même et en un autre » (*Parm.* 145 A 4-B 5). Il est, d'une part, un père intellectif, de l'autre, un intellect paternel (p. 134.2-135.13).

En tant qu'intellect total, il est « en lui-même », et en tant qu'il est dans les intellects supérieurs, il est « en un autre ». Selon Syrianus, cet « autre » a son origine là où la première altérité apparaît (p. 135.14-136.7).

C'est donc comme intelligible du degré intellectif qu'il est « en un autre », à savoir dans les intelligibles supérieurs (p. 136.8-19).

Puisque chez les dieux la conversion est double, vers soi-même et vers sa cause, et puisque c'est précisément

la conversion qui caractérise le degré intellectif, il faut que le sommet des intellectifs réunisse en lui les deux formes de conversion (p. 136.20-137.18).

L'attribut « en un autre » appartient à la propriété paternelle, le « en lui-même », à la monade immaculée ; ainsi ce double attribut caractérise les sommets des deux triades intellectives (p. 137.19-138.11).

Ce premier dieu intellectif est donc « en un autre » parce qu'il est établi dans les « hauteurs » intelligibles, et « en lui-même » parce qu'il contient en lui-même et « avale » toutes ses puissances (p. 138.12-139.4).

Chapitre 38. *Le centre des dieux intellectifs dans le* Parménide.

Ce qui vient après l'intelligible, qui est de l'ordre de l'existence, est la vie, qui est de l'ordre de la puissance, et se présente de trois façons : dans les intelligibles, sous le mode de la cause, dans les intelligibles-intellectifs, par essence, dans les intellectifs, par participation (p. 139.6-140.16).

Pour cette raison, le centre des dieux intellectifs n'est pas « mouvement », mais « mû », attribut du *Parménide* que l'on peut comparer au « ciel » du *Phèdre* et à l'éternité, qui est la vie tout entière selon Plotin (p. 140.17-141.17).

Ni le mouvement, ni le repos qui forme avec lui un couple dans le *Parménide*, ne sont des genres de l'être (p. 141.18-27).

Dans le *Parménide*, l'attribut « en mouvement » est la source de la vie, et l'attribut « en repos », la monade immaculée qui lui est coordonnée (p. 142.1-19).

Parménide montre que le « en mouvement » est engendré par le « en un autre, et le « en repos », par le « en lui-même » (p. 142.20-143.3).

Chapitre 39. *La septième monade intellective dans le* Parménide.

Parvenu au degré démiurgique, il faut examiner l'un dans ses rapports avec les « autres », c'est-à-dire le

monde matériel. Aussi le nombre des conclusions est dédoublé : l'un est « différent des autres et identique aux autres ». Enfin la multiplicité des causes se révèle : la classe paternelle, la puissance génératrice, la monade immaculée, la source de la division, etc. (p. 143.5-144.11).

La classe paternelle est révélée par l'attribut « identique à lui-même », et la puissance génératrice, par l'attribut « identique aux autres » (p. 144.12-145.5).

L'attribut « différent des autres » révèle la troisième monade immaculée, par laquelle le démiurge reste transcendant (p. 145.6-146.16).

La septième monade est définie par la différence qui sépare la monade démiurgique d'elle-même. Dans le *Parménide*, tous ces attributs se déduisent de l'attribut « en lui-même et en un autre » (p. 146.17-147.20).

Chapitre 40. *Récapitulation de l'enseignement du* Parménide.

Toutes les monades intellectives sont révélées par le *Parménide* : le père, le « en un autre », la première monade immaculée, le « en lui-même », la bonté vivifiante, le « mouvement », la puissance inflexible, le « repos », le démiurge, l'« identique par rapport à soi-même et par rapport aux autres », la garde du démiurge, le « différent des autres », la septième monade, le « différent de lui-même » (p. 147.22-148.9).

Raisons pour lesquelles Parménide se contente de trois attributs pour révéler conjointement les monades paternelles, les monades immaculées et la monade qui divise (p. 148.10-25).

ABRÉVIATIONS

1. *Textes de Proclus*

De decem dub. = *De decem dubitationibus circa providentiam*, dans *Procli Tria Opuscula* ed. H. Boese, Berlin 1960, p. 3-108, et *Proclus, Trois études sur la providence* I : *Dix problèmes concernant la providence* par D. Isaac (Coll. des Univ. de France), Paris 1977.

De mal. subs. = *De malorum subsistentia, ibid.*, p. 172-265, et *Proclus, Trois études sur la Providence* III, *De l'existence du mal* par D. Isaac (Coll. des Univ. de France), Paris 1982.

De prov. = *De providentia et fato et eo quod in nobis, ibid.*, p. 109-171, et *Proclus, Trois études sur la providence* II : *Providence, fatalité, liberté* par D. Isaac, Paris 1979.

El. phys. = *Procli Elementatio physica* ed. H. Boese, Berlin 1958.

El. theol. = Proclus, *The Elements of Theology* by E. R. Dodds, Oxford 1933, [2]1963 (texte).

H. = *Procli Hymni* ed. E. Vogt, Wiesbaden 1957.

Hypot. = *Procli Hypotyposes astronomicarum positionum* ed. C. Manitius, Leipzig 1909.

In Alc. = Proclus, *Commentary on the First Alcibiades* by L. G. Westerink, Amsterdam 1954, et *Proclus, Sur le premier Alcibiade de Platon* I et II, par A. Ph. Segonds (Coll. des Univ. de France), Paris 1985-1986.

In Crat. = *Procli In Platonis Cratylum commentaria* ed. G. Pasquali, Leipzig 1908.

In Eucl. = *Procli In primum Euclidis Elementorum librum commentarii* ed. G. Friedlein, Leipzig 1873.

In Parm. = *Procli Commentarium in Platonis Parmenidem*, dans *Procli Opera Inedita*[2] ed. V. Cousin, Paris 1864, col. 617-1242, et *Proclus, Commentaire sur le Parménide de Platon*, traduction de Guillaume de Moerbeke I et II, par C. Steel, Leuven-Leiden 1982-1985.

In Remp. = *Procli In Platonis Rem publicam commentarii* ed. G. Kroll, 2 vol., Leipzig 1899-1901.

In Tim. = *Procli In Platonis Timaeum commentaria* ed. E. Diehl, 3 vol., Leipzig 1903-1906.

Théol. plat. = (pour les livres I-IV) Proclus, *Théologie platonicienne* (Coll. des Univ. de France), t. I, Paris 1968, t. II, Paris 1974, t. III, Paris 1978, t. IV, Paris 1981, (pour le livre V), *infra*, p. 1-148, (pour le livre VI) *Procli in Platonis theologiam...* ed. Aem. Portus, Hambourg 1618.

2. *Autres Textes*

Anon. Prol. = *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy* by L. G. Westerink, Amsterdam 1962.

Damascius, *De princ.* = *Damascii Dubitationes et solutiones De primis principiis* ed. C. Ae. Ruelle, Paris 1889, I et II, p. 1-4, et *Damascius, Traité des premiers principes* I, *De l'ineffable et de l'un* par L. G. Westerink et J. Combès (Coll. des Univ. de France), Paris 1986.

— *In Parm.* = *In Parmenidem*, *ibid.*, II, p. 5-322.

— *In Phaed.* I et II = *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, vol. II, Damascius, by L. G. Westerink, Amsterdam 1977.

— *In Phil.* = Damascius, *Lectures on the Philebus* by L. G. Westerink, Amsterdam 1959, [2]1982.

— *V. Isid.* = *Damascii Vitae Isidori reliquiae* ed. C. Zintzen, Hildesheim 1967.

Hermias, *In Phaedr.* = *Hermiae in Platonis Phaedrum scholia* ed. P. Couvreur, Paris 1901, [2]Hildesheim 1971 (avec un index et un avant-propos par C. Zintzen).

Marinus, *V. Procli* = *Marini Vita Procli* ed. J. F. Boissonade, Leipzig 1814.

Atticus, *Fragm.* = Atticus, *Fragments* par E. des Places (Coll. des Univ. de France), Paris 1977.

Numénius, *Fragm.* = Numénius, *Fragments* par E. des Places (Coll. des Univ. de France), Paris 1973.

Or. Chald. = *Oracles Chaldaïques* par E. des Places (Coll. des Univ. de France), Paris 1971.

Orph. = *Orphicorum fragmenta* coll. Otto Kern, Berlin 1922.

Simplicius, *In Phys.* = *Simplicii in Aristotelis physicorum libros ed. H. Diels* (Commentaria in Aristotelem Graeca IX-X), Berolini 1882-1885.

Syrianus, *In Met.* = *Syriani In Metaphysica commentaria* ed. G. Kroll, Berlin 1902.

3. *Ouvrages de référence*

Denniston = J. D. Denniston, *The Greek Particles*[2], Oxford 1954.

Dodds = E. R. Dodds, *Proclus, The Elements of Theology*[2], Oxford 1963 (Introd. et Comm.).

Kroll = G. Kroll, *De oraculis Chaldaicis*, Breslau 1894, [2]Hildesheim 1962.

Kühner-Gerth = R. Kühner und B. Gerth, *Ausführliche Grammatik der Griechischen Sprache*[3], 2 vol., Leipzig 1898-1904.

Lewy = H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, Le Caire 1956, et nouvelle édition par Michel Tardieu (Études Augustiniennes), Paris 1978.

Zeller = E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*[5], Leipzig 1923.

DELG. = *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* par P. Chantraine, Paris 1968-1980.

LSJ. = Liddell-Scott-Jones, *A Greek-English Lexicon*[9], Oxford 1940.
P. G. = *Patrologia Graeca.*
P. W. = Pauly-Wissowa-Kroll, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft.*
RAC. = *Reallexikon für Antike und Christentum.*

SIGLA

Codex praecipuus :

P = *Parisinus graecus* 1813

Codices inferiores :

f = *Riccardianus graecus* 70 (cod. Camariotis et Ficini)

g = *Parisinus graecus* 2018

n = *Monacensis graecus* 547 (cod. Bessarionis)

o = *Bodleianus Laud. Gr.* 18 (cod. Contostephani et Pici)

z = consensus codicum f g n o

M = scriba in scribendo

M^1 = scriba in revisendo

M^2 = revisor certo distinctus a scriba

M^x = revisor indistinctus

[...] = interpolatio delenda

<...> = additio facienda

*** = lacuna statuenda

†...† = locus nondum sanatus

/// = rasura trium litterarum

γρ. = γράφεται

mg. = in margine

sch. = scholia

PROCLUS
Professeur de philosophie platonicienne

THÉOLOGIE PLATONICIENNE

PRINCIPAUX SUJETS TRAITÉS DANS LE LIVRE V

1. Comment les classes intellectives ont-elles procédé à partir des dieux intelligibles-intellectifs et selon quelles propriétés caractéristiques sont-elles venues à l'existence ?

2. Quelle est la division des dieux intellectifs et quelle est la procession en hebdomades qui appartient à cette classe de dieux[1] ?

3. Quels sont les trois pères intellectifs selon Platon, quelles sont les trois monades immaculées et quelle est la septième divinité coordonnée aux deux triades ?

4. D'où peut-on déduire, dans les œuvres de Platon, la procession en sept hebdomades des dieux intellectifs ?

5. Qui est le très grand Cronos selon l'enseignement théologique du *Cratyle*, en quel sens est-il intelligible, et en quel sens, intellectif ; dans ce chapitre, on précise[2] les doctrines relatives à l'union et à la distinction de l'intellect par rapport à l'intelligible.

6. Qu'est-ce que le royaume de Cronos, comment est-il enseigné par Platon dans le *Politique*, et de quels biens est-il cause pour le monde, les dieux encosmiques et les âmes individuelles ?

1-2. Voir *Notes complémentaires*, p. 151.

ΠΡΟΚΛΟΥ
ΠΛΑΤΩΝΙΚΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΟΥ

ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΚΑΤΑ ΠΛΑΤΩΝΑ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ

ΚΕΦΑΛΑΙΑ ΤΟΥ ΠΕΜΠΤΟΥ

1-4 Titulum praebet P ‖ 6 κατὰ τίνας nos : κατά τινας P ‖ 7 an καὶ <πόθεν> leg. (cf. infra, p. 12.13) ? ‖ καθ' s.u. scr. P[2] : om. P ‖ 13 προόδου o : προόδους P.

7. Qu'est-ce que la vie Cronienne des âmes et quels sont les caractères particuliers de ce mouvement circulaire, qu'a enseignés l'Étranger d'Élée?

8. En quel sens les âmes sont-elles dites se nourrir des intelligibles et quelle est la différence entre les nourritures tirées des divers intelligibles?

9. Quelles classes de dieux le très grand Cronos prépose-t-il à l'univers ; dans ce chapitre, on précise aussi en quoi consiste la loi Cronienne enseignée dans le *Gorgias*?

10. En quel sens ce dieu est-il particulièrement appelé par les théologiens qui ne connaît pas la vieillesse, et comment Platon a-t-il enseigné à son sujet ce caractère propre?

11. Qui est la déesse qui donne la vie, comment rassemble-t-elle le royaume de Cronos et celui de Zeus, et quelles classes, en elle, la lient à l'un et à l'autre royaume?

12. Quel est le troisième père dans les intellectifs et comment procède-t-il à partir des causes supérieures à lui ; que ce dieu est le démiurge de l'univers.

13. Démonstrations montrant que le démiurge universel du tout est le troisième père intellectif.

14. Réponse à ceux qui prétendent[1] qu'il y a, selon Platon, trois démiurges, montrant par de nombreux arguments que la monade démiurgique est rangée au-dessus de la triade des démiurges dans la troisième classe des intellectifs.

15. Que le *Timée* a surtout enseigné le caractère propre du démiurge en l'appelant intellect et que cela convient au troisième père des intellectifs.

16. Comment faut-il découvrir par un deuxième raisonnement le caractère propre du démiurge ; comment, dans le *Timée*, le même dieu est-il appelé créateur et père ; dans ce chapitre, on précise où se trouve, selon Platon, le caractère paternel, où, le caractère

1. Voir *Notes complémentaires*, p. 151.

ζʹ. Τίς ἡ Κρονία ζωὴ τῶν ψυχῶν, καὶ τίνα τὰ ἰδιώματα τὰ τῆς ἀνακυκλήσεως ταύτης παραδέδωκεν ὁ Ἐλεάτης ξένος.

ηʹ. Πῶς αἱ ψυχαὶ λέγονται τρέφεσθαι τοῖς νοητοῖς καὶ τίς ἡ διαφορὰ τῆς ἐκ τῶν διαφόρων νοητῶν τροφῆς.

θʹ. Τίνας τάξεις ἐφίστησι τοῖς ὅλοις ὁ μέγιστος Κρόνος· ἐν ᾧ καὶ τίς ὁ Κρόνιος νόμος ὁ ἐν Γοργίᾳ παραδοθεὶς διήρθρωται.

ιʹ. Πῶς ὑπὸ τῶν θεολόγων ἀγήρως ὁ θεὸς οὗτος ἰδίως καλεῖται καὶ ὅπως ὁ Πλάτων ταύτην αὐτοῦ παραδέδωκε τὴν ἰδιότητα.

ιαʹ. Τίς ἡ ζωογόνος θεός, καὶ πῶς συναγωγός | ἐστι τῆς τε Κρονίου καὶ τῆς Διὸς βασιλείας καὶ τίνας ἔχει τάξεις συζύγους πρὸς ἀμφοτέρας.

ιβʹ. Τίς ὁ τρίτος πατὴρ ἐν τοῖς νοεροῖς καὶ πῶς ἀπὸ τῶν πρὸ αὐτοῦ πρόεισιν αἰτίων, καὶ ὅτι δημιουργὸς οὗτός ἐστι τοῦ παντός.

ιγʹ. Ἀποδείξεις τοῦ τὸν ὅλον δημιουργὸν τοῦ παντὸς τὸν τρίτον εἶναι πατέρα τῶν νοερῶν.

ιδʹ. Ἀπάντησις πρὸς τοὺς λέγοντας τρεῖς εἶναι κατὰ Πλάτωνα δημιουργούς, διὰ πλειόνων ἐφόδων ἀποδεικνύουσα τὴν μονάδα τὴν δημιουργικὴν πρὸ τῆς τριάδος ἐν τῇ τρίτῃ τάξει τετάχθαι τῶν νοερῶν.

ιεʹ. Ὅτι τὴν ἰδιότητα τοῦ δημιουργοῦ μάλιστα παραδέδωκεν ὁ Τίμαιος νοῦν αὐτὸν καλέσας, καὶ ὅτι τοῦτο προσήκει τῷ τρίτῳ τῶν νοερῶν πατέρων.

ιϛʹ. Πῶς κατ' ἄλλην ἔφοδον ἀνευρίσκειν δεῖ τὴν ἰδιότητα τοῦ δημιουργοῦ, καὶ πῶς λέγεται ποιητὴς ἐν Τιμαίῳ καὶ πατὴρ ὁ αὐτός· ἐν ᾧ διήρθρωται ποῦ τὸ πατρικὸν κατὰ Πλάτωνα, ποῦ τὸ πατρικὸν ἅμα καὶ ποιητικόν, ποῦ τὸ

paternel et en même temps créateur, où, le caractère créateur et paternel, où, le caractère créateur seulement, et en bref en quoi diffèrent créateur et père ?

17. Comment peut-on, par un troisième raisonnement, parvenir à une purification de nos pensées relatives à la monade démiurgique, en suivant le *Timée* ?

18. Commentaire théologique sur le discours du démiurge dans le *Timée*, qui précise nos pensées relatives à l'activité démiurgique.

19. Qu'est-ce que le deuxième discours du démiurge adressé aux âmes individuelles, en quoi diffère-t-il du premier et comment, dans ce discours, sont déterminées toutes[1] les mesures de la vie des âmes ?

20. Résumé[2] de tout ce que l'on a dit au sujet du démiurge, qui suit l'enseignement du *Timée*.

21. Arguments tirés de ce qui est dit dans le *Critias*, établissant que Platon rapporte la démiurgie à Zeus.

22. Arguments tirés de ce qui est dit dans le *Cratyle*, établissant que Zeus est le démiurge ; dans ce chapitre, on montre aussi l'accord de l'enseignement théologique tiré des noms avec l'exposé du *Timée*, relatif au démiurge.

23. Arguments tirés des démonstrations du *Philèbe*, établissant que Zeus est le démiurge ; dans ce chapitre, on enseigne aussi ce qu'est l'âme royale et ce qu'est l'intellect royal.

24. Démonstrations du même point tirées de ce qui est dit dans le *Protagoras* au sujet de la politique.

25. Raisonnement tiré de ce qui est dit dans le *Politique* au sujet de la double révolution, établissant que Zeus est, selon Platon, le démiurge et père de l'univers.

26. Arguments établissant le même point tirés de ce qui est dit dans les *Lois* au sujet de la proportion considérée comme jugement de Zeus.

1-2. Voir *Notes complémentaires*, p. 151.

ποιητικὸν καὶ πατρικόν, ποῦ τὸ ποιητικὸν μόνον, καὶ ὅλως τίνι διαφέρει ποιητὴς καὶ πατήρ.

ιζ'. Πῶς ἄν τις κατὰ τρίτην ἔφοδον τὰς περὶ τῆς δημιουργικῆς μονάδος ἐννοίας ἀνακαθήραιτο τῷ Τιμαίῳ συνεπόμενος.

ιη'. Περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ τοῦ δημιουργοῦ δημηγορίας ἐξήγησις θεολογική, διαρθροῦσα τὰς περὶ τῆς δημιουργικῆς ἐνεργείας ἡμῶν ἐννοίας.

ιθ'. Τίς ἡ δευτέρα τοῦ δημιουργοῦ δημηγορία πρὸς τὰς μεριστὰς ψυχὰς καὶ τίνι διαφέρει τῆς προτέρας, καὶ πῶς ἐν ταύτῃ τὰ μέτρα πάντα ἀφώρισται τῆς τῶν ψυχῶν ζωῆς.

κ'. Συγκεφαλαίωσις πάντων τῶν περὶ τοῦ δημιουργοῦ λόγων παρακολουθοῦσα τῇ τοῦ Τιμαίου διδασκαλίᾳ.

κα'. Ὅτι τῷ Διὶ τὴν δημιουργίαν ὁ Πλάτων ἀνατίθησιν, ἀπὸ τῶν ἐν τῷ Κριτίᾳ ῥηθέντων ὑπομνήσεις.

κβ'. Ἀπὸ τῶν ἐν τῷ Κρατύλῳ ῥηθέντων ὑπομνήσεις τῆς τοῦ Διὸς δημιουργίας· ἐν ᾧ καὶ ἡ συμφωνία δείκνυται τῆς ἀπὸ τῶν ὀνομάτων | θεολογίας πρὸς τὴν ἐν Τιμαίῳ περὶ τοῦ δημιουργοῦ διάταξιν.

κγ'. Ἀπὸ τῶν ἐν Φιλήβῳ δεδειγμένων ὑπομνήσεις τῆς τοῦ Διὸς δημιουργίας· ἐν ᾧ καὶ τίς ἡ βασιλικὴ ψυχὴ καὶ τίς ὁ βασιλικὸς νοῦς παραδέδοται.

κδ'. Ἀπὸ τῶν ἐν Πρωταγόρᾳ περὶ τῆς πολιτικῆς ῥηθέντων τοῦ αὐτοῦ ἀποδείξεις.

κε'. Ἀπὸ τῶν ἐν τῷ Πολιτικῷ περὶ τῆς διττῆς ἀνακυκλήσεως λόγων ἔφοδος κατασκευάζουσα τὸν Δία δημιουργὸν εἶναι καὶ πατέρα τοῦ παντὸς κατὰ Πλάτωνα.

κϛ'. Ἀπὸ τῶν ἐν Νόμοις ῥηθέντων περὶ τῆς ἀναλογίας ὡς Διὸς κρίσεως οὔσης τῶν αὐτῶν ὑπομνήσεις.

11 πάντα nos : ταῦτα P.

27. Comment Zeus est-il causalement dans le Vivant-en-soi et comment le Vivant-en-soi est-il <par participation[1]> en Zeus ?

28. Comment Timée attribue-t-il au démiurge le caractère d'incognoscibilité et d'indicibilité ?

29. Pourquoi Timée juge-t-il bon de donner un nom au vivant intelligible et admet-il qu'il peut être connu, alors qu'il accepte que le démiurge soit inconnaissable et indicible ?

30. Au sujet du cratère dans le *Timée*, enseignement théologique montrant quels sont les genres qui sont mélangés dans ce cratère et comment il est cause de l'essence des âmes.

31. Que le cratère du *Timée* est fontanier ; arguments tirés des écrits de Platon relatifs au principe et à la source des âmes.

32. Que l'on peut tirer de ce qui est dit dans le *Timée* les trois sources qui donnent la vie, coordonnées au démiurge, celle des âmes, celle des vertus, celle des natures.

33. Arguments au sujet des dieux immaculés, établissant qu'ils existent vraiment[2] selon Platon ; quel est le caractère propre de leur être.

34. Démonstrations plus claires montrant l'existence des dieux immaculés selon Platon.

35. Arguments plus détaillés montrant comment il faut nommer les dieux immaculés selon Platon ; dans ce chapitre, on enseigne aussi quelle est leur unité, quelle, leur distinction, et quelle, leur propriété caractéristique.

36. Comment peut-on trouver, à partir des indications mystérieusement données par Platon, des points de départ au sujet de la septième monade des intellectifs aussi ?

37. Comment Platon enseigne-t-il, dans le *Parménide*, le sommet des dieux intellectifs ?

1-2. Voir *Notes complémentaires*, p. 151.

κζ'. Πῶς καὶ ἐν τῷ αὐτοζῴῳ κατ' αἰτίαν ἐστὶν ὁ Ζεὺς καὶ ἐν τῷ Διὶ τὸ αὐτοζῷον ***.

κη'. Πῶς τὸ ἄγνωστον καὶ ἄρρητον ὁ Τίμαιος ἀποδέδωκε τῷ δημιουργῷ.

κθ'. Διὰ τί τὸ μὲν νοητὸν ζῷον καὶ ὀνομάζειν ἀξιοῖ καὶ γιγνώσκεσθαι, τὸν δὲ δημιουργὸν ἄγνωστον καὶ ἄρρητον ἀφίησιν.

λ'. Περὶ τοῦ ἐν Τιμαίῳ κρατῆρος θεολογία διδάσκουσα τίνα τὰ ἐν αὐτῷ κεραννύμενα γένη καὶ πῶς αἴτιός ἐστι τῆς τῶν ψυχῶν οὐσίας.

λα'. Ὅτι πηγαῖός ἐστιν ὁ ἐν τῷ Τιμαίῳ κρατήρ, καὶ ὑπομνήσεις ἐκ τῶν τοῦ Πλάτωνος περὶ τῆς ἀρχῆς καὶ τῆς πηγῆς τῶν ψυχῶν.

λβ'. Ὅτι τὰς τρεῖς ζωογόνους πηγὰς τὰς τῷ δημιουργῷ συντεταγμένας λάβοι τις ἂν ἐκ τῶν ἐν Τιμαίῳ ῥηθέντων, τὴν τῶν ψυχῶν, τὴν τῶν ἀρετῶν, τὴν τῶν φύσεων.

λγ'. Περὶ τῶν ἀχράντων θεῶν ὑπομνήσεις, ὡς ἄρα εἰσὶν κατὰ Πλάτωνα καὶ τί τὸ ἴδιον αὐτῶν τῆς οὐσίας.

λδ'. Ἀποδείξεις ἐναργέστεραι τῆς τῶν ἀχράντων θεῶν ὑποστάσεως κατὰ Πλάτωνα.

λε'. Πῶς ὀνομάζειν χρὴ τοὺς ἀχράντους θεοὺς κατὰ Πλάτωνα, διὰ πλειόνων ὑπομνήσεις· ἐν ᾧ καὶ τίς ἡ ἕνωσις αὐτῶν καὶ τίς ἡ διάκρισις καὶ τίς ἡ ἰδιότης παραδέδοται. |

λς'. Πῶς ἄν τις ἀφορμὰς λάβοι καὶ περὶ τῆς ἑβδόμης μονάδος τῶν νοερῶν ἐκ τῶν παρὰ τῷ Πλάτωνι μυστικῶς ᾐνιγμένων.

λζ'. Πῶς τὴν ἀκρότητα τῶν νοερῶν θεῶν ἐν τῷ Παρμενίδῃ παραδέδωκεν.

2 lacunam signauimus, lege ex. gr. κατὰ μέθεξιν.

38. Comment Parménide révèle-t-il le monde intermédiaire du plan intellectif et par quels symboles ?

39. Comment Parménide définit-il la troisième classe des intellectifs et par le moyen de quelles propriétés caractéristiques ?

40. Exposé général[1] de l'hebdomade intellective à partir des conclusions du *Parménide*.

1. Pour la formule κοινὴ θεωρία, voir la formule équivalente κοινὸς λόγος en *Théol. plat.* III *capitulatio*, p. 2.20, 3.7, 4.6.

λη'. Πῶς τὴν μέσην διακόσμησιν τοῦ νοεροῦ πλάτους καὶ διὰ ποίων συνθημάτων ὁ Παρμενίδης ἐξέφηνεν.

λθ'. Πῶς τὴν τρίτην τάξιν τῶν νοερῶν καὶ διὰ ποίων ἰδιοτήτων ὁ Παρμενίδης ἀφορίζει.

μ'. Κοινὴ θεωρία τῆς νοερᾶς ἑβδομάδος ἀπὸ τῶν Παρμενίδου συμπερασμάτων.

<PROCLUS>

<Professeur de philosophie platonicienne>

<THÉOLOGIE PLATONICIENNE>

<LIVRE V>

1

[*Première partie : les dieux intellectifs en général*]
[*Caractère propre des dieux intellectifs*]

Maintenant, examinons comme troisième classe de la hiérarchie des dieux[1], celle qui est appelée intellective : d'une part, elle est en continuité avec les classes qui la précèdent[2], de l'autre, elle marque le terme de l'ensemble des processions des êtres divins, les convertit vers le principe et achève le cercle unique des degrés primordiaux et parfaits[3] ; tendons l'intellect qui est en nous vers l'intellect imparticipable et divin[4], et exposons conformément à l'enseignement de Platon les classes qui sont en lui et les divers degrés de son être.

Ce degré d'être intellectif des dieux donc est sans doute suspendu aux causes supérieures et rempli par elles de la totalité de la bonté et de l'autosuffisance[5], mais à la suite de ces causes il a établi pour lui-même une domination[6] distinctive sur tous les êtres inférieurs, parce qu'il a rattaché à lui-même toutes les processions particulières des dieux. Et ce degré est appelé intellectif parce qu'il a donné naissance à l'intellect indivisible et divin ; d'autre part, il est rempli par les intelligibles,

1-6. Voir *Notes complémentaires*, p. 152.

⟨ΠΡΟΚΛΟΥ⟩
⟨ΠΛΑΤΩΝΙΚΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΟΥ⟩
⟨ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΚΑΤΑ ΠΛΑΤΩΝΑ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ⟩
⟨ΒΙΒΛΙΟΝ ΠΕΜΠΤΟΝ⟩

α'

Τὸ δὴ μετὰ τοῦτο τρίτην ἄλλην διακόσμησιν θεῶν τὴν νοερὰν ἀποκαλουμένην θεωρήσωμεν, συνεχῆ μὲν ταῖς πρὸ αὐτῆς, συμπεραίνουσαν δὲ τὰς ὅλας προόδους τῶν θείων καὶ ἐπιστρέφουσαν εἰς τὴν ἀρχὴν καὶ κύκλον ἕνα τῶν πρωτουργῶν καὶ παντελῶν διακόσμων ἀποτελοῦσαν· καὶ τὸν νοῦν τὸν ἐν ἡμῖν ἀνατείνωμεν εἰς τὸν ἀμέθεκτον καὶ θεῖον νοῦν καὶ τὰς ἐν αὐτῷ τάξεις καὶ ὑφέσεις τῆς οὐσίας διαστησώμεθα κατὰ τὴν τοῦ Πλάτωνος ὑφήγησιν.

Αὕτη τοίνυν ἡ νοερὰ τῶν θεῶν ὑπόστασις ἤρτηται μὲν ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων αἰτίων καὶ πληροῦται παρ' αὐτῶν τῆς ὅλης ἀγαθότητος καὶ αὐταρκείας, ἐξαίρετον δὲ μετ' ἐκείνας τὴν ἡγεμονίαν προεστήσατο τῶν δευτέρων πάντων, εἰς αὑτὴν ἀναδησαμένη τὰς μερικὰς πάσας προόδους τῶν θεῶν. Καὶ νοερὰ μὲν ἐπονομάζεται διότι δὴ τὸν ἀμέριστον καὶ θεῖον ἀπεγέννησε νοῦν· πληροῦται δὲ ἐκ τῶν νοητῶν,

1-4 Titulum addidimus : om. P || 18 αὑτὴν nos : αὐτὴν P.

non que les intelligibles soient coordonnés à l'intellect[1], ni qu'ils soient séparés de l'intellect seulement par une opération de l'esprit[2], mais alors que les intelligibles ont établi en eux-mêmes d'une manière unitaire toutes les multiplicités et d'une manière cachée toutes les manifestations[3] des dieux et leurs existences, les intellectifs ont reçu en lot la totalité de l'intellect, la diversité des êtres et les multiples hiérarchies des êtres divins, et font se retourner la limite inférieure de toute la procession vers l'unique principe intelligible[4]. En effet, les intellectifs sont convertis vers les intelligibles : les intelligibles sont unifiés et établis d'une manière stable au-dessus des dieux divisés, tandis que les intellectifs sont pluralisés et rattachés aux causes primordiales par la conversion.

Les dieux intellectifs procèdent à partir de tous les degrés qui les précèdent : ils reçoivent de l'Un supérieur aux intelligibles leur unité, des intelligibles, leur être, des intelligibles-intellectifs, leur vie parfaite, mainteneuse et génératrice des êtres divins, et à eux-mêmes ils doivent leur caractère intellectif[5] ; et tout en convertissant vers eux-mêmes toutes les classes de dieux divisés, ils s'établissent eux-mêmes dans les intelligibles ; ils sont tout entiers intégralement des connaissances pures et inconnaissables, des vies bouillonnantes[6] et, en outre, des êtres parfaits qui produisent, par le seul fait de s'appartenir à eux-mêmes, tous les êtres inférieurs[7], et qui ne subissent ni diminution du fait de la procession de ces êtres, ni accroissement du fait de leur engendrement[8], mais qui, par leurs puissances inépuisables et infinies, sont les pères, les causes et les souverains de tous les êtres, sans qu'ils soient pour autant divisés comme leurs produits, ni ne sortent d'eux-mêmes du fait de la procession, eux qui gouvernent l'ensemble des multiplicités et tous les mondes à la fois et à la manière

1-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 152-153.
5. On reconnaît, après l'unité première, la triade : être, vie, intellect.
6-8. Voir *Notes complémentaires*, p. 153.

οὐχ ὡς τῷ νῷ συντεταγμένων οὐδ' ὡς κατ' ἐπίνοιαν μόνον αὐτοῦ διαιρουμένων, ἀλλ' ὡς ἑνιαίως μὲν τὰ πλήθη πάντα καὶ κρυφίως τὰς ἐκφάνσεις τῶν θεῶν καὶ τὰς ὑπάρξεις τῶν νοητῶν ἐν αὐτοῖς ἱδρυσαμένων, τῶν δὲ νοερῶν τὸν ὅλον νοῦν καὶ τὴν ποικιλίαν τῶν ὄντων καὶ τὰς πολυειδεῖς τῶν θείων διακοσμήσεις κληρωσαμένων καὶ τὸ πέρας τῆς ὅλης προόδου συνελισσόντων εἰς μίαν ἀρχὴν τὴν νοητήν. Ἐπέστραπται γὰρ τὰ νοερὰ πρὸς τὰ νοητά, καὶ τὰ μὲν ἥνωται καὶ μονίμως πρὸ τῶν θεῶν τῶν διῃρημένων ἵδρυται, τὰ δὲ πληθύεται καὶ διὰ τῆς ἐπιστροφῆς συνάπτεται ταῖς πρωτουργοῖς αἰτίαις.

Προέρχονται δὲ ἀπὸ πάντων τῶν πρὸ αὐτῶν οἱ νοεροὶ θεοί, τὰς μὲν ἑνώσεις ἀπὸ τοῦ ἑνὸς τοῦ πρὸ τῶν νοητῶν ὑποδεχόμενοι, τὰς δὲ οὐσίας ἀπὸ τῶν νοητῶν, τὰς δὲ ζωὰς τὰς παντελεῖς καὶ συνεκτικὰς καὶ γεννητικὰς τῶν θείων ἀπὸ τῶν νοητῶν καὶ νοερῶν, τὴν δὲ νοερὰν ἰδιότητα παρ' ἑαυτῶν | λαχόντες· καὶ πρὸς ἑαυτοὺς μὲν ἐπιστρέφοντες τὰς διῃρημένας πάσας διακοσμήσεις, αὐτοὺς δὲ τοῖς νοητοῖς ἐνιδρύοντες· ὅλοι δὲ δι' ὅλων γνώσεις ὑπάρχοντες καθαραὶ καὶ ἄγνωστοι καὶ ζωαὶ ζέουσαι καὶ πρὸς τούτοις οὐσίαι παντελεῖς αὐτῷ τῷ ἑαυτῶν εἶναι πάντα τὰ δεύτερα παράγουσαι καὶ μήτε ἐλαττούμεναι κατὰ τὴν ἐκείνων πρόοδον μήτε προσθήκην δεχόμεναι κατὰ τὴν ἐκείνων ἀπογέννησιν, ἀλλὰ ταῖς ἑαυτῶν ἀνεκλείπτοις καὶ ἀπείροις δυνάμεσι πάντων μὲν ὄντες πατέρες καὶ αἴτιοι καὶ ἡγεμόνες, οὔτε δὲ συνδιαιρούμενοι τοῖς ἀπογεννωμένοις οὔτε ἑαυτῶν ἐξιστάμενοι κατὰ τὴν πρόοδον, ὁμοῦ δὲ καὶ καθ' ἕνωσιν τὰ ὅλα πλήθη καὶ τοὺς διακόσμους πάντας

1 συντεταγμένων P^2 (συν in ras.) || 3 καὶ τὰς s.u. scr. P^2 : an potius ὑπάρξεις ut uaria lectio del. ? || 4 αὐτοῖς P^2 : αὑτοῖς P || 7 προόδου Taylor : περιόδου P (cf. infra, u. 27) || 8 ἐπέστραπται f : ἐπέστρεπται P || 18 αὐτοὺς nos : αὑτοὺς P || 23 κατὰ s.u. scr. P^2 : om. P || 27 ἐξιστάμενοι P^2 : ἐξιστάμενον P || πρόοδον P^2 : περίοδον P (cf. supra, u. 7).

de l'unité, et qui les retournent vers le Bien intelligible et caché.

Si donc je parle d'une vie intellective[1], il ne faut pas penser qu'il s'agit d'une vie telle que celle que nous avons examinée un peu plus haut. En effet, cette vie-là était imparticipable, celle-ci est participée ; celle-là était génératrice, celle-ci donne la vie[2]. Qu'il s'agisse de caractères différents l'un de l'autre, c'est parfaitement évident ; <car> la cause qui donne la vie est aussi, je pense, génératrice, mais la cause génératrice ne donne pas nécessairement la vie, car c'est elle qui fournit la figure à ce qui est sans figure, la définition à ce qui est indéfini, la perfection à ce qui est imparfait. Et si je dénomme intelligible une cause dans les intellectifs, il ne faut pas se hâter de prendre le mot intelligible dans le sens où nous en avons parlé plus haut. En effet, celui-là est imparticipable[3] et existe en lui-même par lui-même, supérieur aux intellectifs et transcendant tous les êtres, et il est appelé intelligible, non pas en tant qu'il est ce qui remplit l'intellect, mais en tant qu'il est la pré-cause de l'intellect[4], objet pour lui de désir et d'amour[5], subsistant d'une manière unique sans coordination avec lui ; mais celui que maintenant nous proposons comme intelligible, est participé, coordonné à l'intellect, multiforme, et a divisé en lui-même les causes de tous les êtres. Et enfin si nous appelons pères et démiurges certains dieux de ce degré, nous devons poser que ce caractère paternel et démiurgique est totalement différent de l'existence des pères intelligibles[6]. En effet, ceux-là sont, comme on l'a vu, générateurs de tous les êtres, tandis que ceux-ci préexistent comme causes des *canaux* particuliers et de la création divisée des formes ; ceux-là possèdent en eux-mêmes les puissances pro-

1. Voir *Notes complémentaires*, p. 153.
2. Pour cette distinction : générateur-vivifiant, cf. *El. theol.* § 155, et la note de Dodds, p. 280 ; tout ce qui est vivifiant est générateur, mais tout ce qui est générateur n'est pas nécessairement vivifiant.
3-6. Voir *Notes complémentaires*, p. 153-154

κυβερνῶντες καὶ συνελίσσοντες εἰς τὸ νοητὸν καὶ κρύφιον ἀγαθόν.

Εἴτε οὖν ζωὴν λέγοιμι νοεράν, οὐ τοιαύτην ἡγεῖσθαι δεῖ τὴν ζωὴν οἵαν μικρῷ πρότερον ἐθεωροῦμεν (ἀμέθεκτος γὰρ ἦν ἐκείνη, μεθεκτὴ δὲ αὕτη, καὶ γεννητικὴ μὲν ἐκείνη, ζωογόνος δὲ αὕτη, ταῦτα δὲ ὅτι διέστηκεν ἀλλήλων, οὐκ ἄδηλον· τὸ μὲν ⟨γὰρ⟩ ζωογονικὸν αἴτιον δήπου καὶ γεννητικόν ἐστιν, τὸ δὲ γεννητικὸν οὐ πάντως ζωογονικόν ἐστι, καὶ γὰρ σχημάτων τοῖς ἀσχηματίστοις καὶ ὅρων τοῖς ἀορίστοις καὶ τελειότητος τοῖς ἀτελέσιν ἐστὶ παρεκτικόν)· εἴτε νοητὸν ἐν τοῖς νοεροῖς αἴτιον ἐπονομάζοιμι, τὸ νοητὸν οὐ τοιοῦτον ὑποληπτέον εὐθὺς ὁποῖον τὸ πρόσθεν ἐλέγομεν (ἐκεῖνο μὲν γὰρ ἀμέθεκτόν ἐστι καὶ πρὸ τῶν νοερῶν αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ προϋπάρχον καὶ τῶν ὅλων ἐξῃρημένον, καὶ οὐχ ὡς πλήρωμα τοῦ νοῦ προσαγορευόμενον νοητόν, ἀλλ' ὡς προαίτιον αὐτοῦ καὶ ἐφετὸν αὐτῷ καὶ ἐραστόν, ἀσύντακτον πρὸς αὐτὸν μονοειδῶς ὑφεστηκός· τοῦτο δέ, ὃ νῦν προβαλλόμεθα νοητόν, μετεχόμενόν ἐστι καὶ τῷ νῷ συντεταγμένον καὶ πολυειδὲς καὶ τῶν ὄντων ἁπάντων ἐν ἑαυτῷ τὰς αἰτίας διελόμενον)· εἴτε πατέρας ἐνταῦθα καὶ δημιουργοὺς θεοὺς ἀποκαλοῖμεν, ἐξηλλαγμένον τὸ πατρικὸν τοῦτο καὶ δημιουργικὸν ὑποθησόμεθα τῆς τῶν νοητῶν πατέρων ὑπάρξεως· ἐκεῖνοι μὲν γὰρ γεννητικοὶ τῶν ὅλων ἦσαν οὐσιῶν, οὗτοι δὲ τῶν μεριστῶν ὀχετῶν καὶ τῆς εἰδοποιίας τῆς διωρισμένης αἴτιοι προϋπάρχουσι, κἀκεῖνοι μὲν τὰς δυνάμεις ἐν ἑαυτοῖς εἶχον τῶν θείων προόδων

4 μικρῷ πρότερον : cf. supra, *Plat. Theol.* IV 1, p. 7.14 - 9.9 || 12-13 ἐλέγομεν : cf. supra, *Plat. Theol.* III 28, p. 100.4 - 22 || 24 cf. *Or. Chald.* fr. 65.2 des Places, p. 35 Kroll.

1 καὶ[2] s.u. scr. P[2] : om. P || 7 γὰρ addidimus : om. P || 8 τὸ P[2] : τῶν P || γεννητικὸν P[2] : γεννητικῶν P || 11 νοητὸν[1] P[2] (οη in ras.) : νοερὸν τὸν P || 17 αὐτὸν nos : αὐτὸ P || ὑφεστηκός P[2] : ὑφεστηκῶν P || 22 νοητῶν Taylor : νοερῶν P.

ductrices des processions divines, tandis que ceux-ci se sont séparés des causes fécondes et leur sont conjoints non pas dans l'unité, mais dans la communion qui est inférieure à l'unité. En effet, les mariages célébrés par les mythes et les accouplements qui accordent entre eux les êtres divins[1], se font chez les dieux intellectifs, et c'est lorsque les *canaux* démiurgiques *se sont mélangés* à ceux qui donnent la vie, que se révèle toute la classe des dieux, tant les hypercosmiques que ceux qui ont reçu le monde en partage.

2

[*Structure hebdomadique de la classe*] [*des dieux intellectifs*]

Mais nous reviendrons là-dessus plus loin[2]. Et puisque nous venons de contempler brièvement la propriété caractéristique des dieux intellectifs, il reste maintenant[3] à donner au sujet de leur division l'exposé qui convient. Car le domaine intellectif n'est pas un et indivisible, mais il a reçu des processions plus diversifiées que les classes de dieux plus élevées.

Il y aura donc, ici aussi[4], trois pères qui divisent l'être intellectif dans son entier ; le premier correspond à l'intelligible, le deuxième, à la vie, le troisième, à l'intellect. Et attendu qu'ils imitent les pères intelligibles qui divisent en trois le plan intelligible, ils auront les uns par rapport aux autres une différence de même sorte que celle des pères intelligibles : et donc le premier procède d'une manière analogue au premier père et est intelligible ; le deuxième, d'une manière analogue au deuxième père, et a rattaché à lui-même toute la vie intellective ; et le troisième, d'une manière analogue au troisième père, et referme[5] tout le domaine intellectif, comme le troisième père intelligible referme tout le domaine intelligible.

1-5. Voir *Notes complémentaires*, p. 154.

οἰστικάς, οὗτοι δὲ τῶν γονίμων αἰτίων διέκριναν ἑαυτούς, καὶ οὐ καθ' ἕνωσιν αὐτοῖς ἀλλὰ κατὰ τὴν δευτέραν συνάπτονται τῆς ἑνώσεως κοινωνίαν. Οἱ γὰρ ὑπὸ τῶν μύθων ὑμνούμενοι γάμοι καὶ ἡ τῶν θείων ὁμονοητικὴ σύζευξις ἐν τοῖς νοεροῖς ἐστι θεοῖς· | μιγνυμένων δὲ τῶν δημιουργικῶν ὀχετῶν τοῖς ζῳογονικοῖς ἅπαν τὸ τῶν θεῶν γένος ἐκφαίνεται τῶν τε ὑπερκοσμίων καὶ τῶν τὸν κόσμον κληρωσαμένων.

β'

'Αλλὰ τοῦτο μὲν εἰς αὖθις. 'Επειδὴ δὲ τὴν ἰδιότητα τῶν νοερῶν θεῶν ὡς συλλήβδην εἰπεῖν τεθεάμεθα, λείπεται δὴ περὶ τῆς διαιρέσεως αὐτῶν τὴν προσήκουσαν ἀποδοῦναι θεωρίαν. Οὐ γὰρ εἷς ἐστι καὶ ἄτομος ὁ νοερὸς διάκοσμος, ἀλλὰ ποικιλωτέρας ἔλαχε προόδους τῶν ὑψηλοτέρων γενῶν.

Τρεῖς μὲν οὖν ἔσονται κἀνταῦθα πατέρες οἱ τὴν ὅλην οὐσίαν τὴν νοερὰν διελόντες, ὁ μὲν κατὰ τὸ νοητόν, ὁ δὲ κατὰ τὴν ζωήν, ὁ δὲ κατὰ τὸν νοῦν τεταγμένος· καὶ τοὺς νοητοὺς μιμούμενοι πατέρας, οἳ τὸ νοητὸν πλάτος τριχῇ διεῖλον, [οἳ] τοιαύτην ἕξουσι τὴν πρὸς ἀλλήλους διαφοράν, ὁ μὲν ἀνάλογον προελθὼν τῷ πρώτῳ πατρὶ καὶ νοητὸς ὤν, ὁ δὲ τῷ δευτέρῳ καὶ τὴν νοερὰν ζωὴν πᾶσαν εἰς ἑαυτὸν ἀναδησάμενος, ὁ δὲ τῷ τρίτῳ καὶ τὸν ὅλον συγκλείων διάκοσμον τὸν νοερόν, ὥσπερ ἐκεῖνος τὸν νοητόν.

5-6 = *Or. Chald.*, fr. 66 des Places, p. 35 Kroll || 10 εἰς αὖθις : cf. infra, *Plat. Theol.* VI.

5 νοεροῖς P^2 : νοητοῖς P || 20 οἳ seclusimus : habet P || 24 τὸν P^2 : τὸ P.

Étant donné qu'il y a ces trois pères, et que le premier demeure en lui-même, le deuxième procède et donne la vie à toutes choses, et le troisième resplendit[1] des actes créateurs de sa démiurgie, il est nécessaire, je pense, que leur soient co-unifiés trois autres dieux : le premier sera avec le premier père une cause de pureté stable, le deuxième, avec le deuxième père, une cause de procession immaculée à travers toutes choses, le troisième, avec le troisième père, une cause de démiurgie transcendante. En effet, dans les dieux supérieurs aux dieux intellectifs, il y a, comme on le sait, des divinités immaculées[2], mais seulement sous le mode de la cause parce que, grâce à l'unité sans distinction et à l'identité qui rassemble les puissances, ces dieux-là n'ont nul besoin[3] de communion avec ces divinités ; en revanche, dans les dieux intellectifs où non seulement la distinction est parfaite pour autant que ce soit possible dans les mondes universels, mais encore où il y a davantage de relation avec les inférieurs et de communion des touts avec <les> êtres plus particuliers, il faut une divinité ou une puissance immaculée qui corresponde à la cause paternelle en étant à la tête de l'identité et de l'existence invariable, tout en se divisant comme les pères, de sorte que chacun des dieux immaculés forme un couple avec le père qui lui correspond.

Ces deux triades, celle des pères intellectifs et celle des dieux immaculés, viennent donc de se montrer à nous ; mais en troisième lieu, en plus de ces deux triades, doit exister une autre monade triadique qui soit, avec les triades dont on a parlé, une cause pour les intellectifs de leur distinction. En effet, sans doute les pères sont les pourvoyeurs de l'être en totalité, et les dieux implacables[4], de l'identité, mais la distinction doit, elle aussi, je pense, avoir une cause, et cette cause doit être à la fois une et triple[5], parce qu'elle distingue les dieux intellectifs non seulement de ceux qui leur sont supérieurs, mais

1-5. Voir *Notes complémentaires*, p. 155.

Τριῶν δὲ τούτων ὄντων καὶ τοῦ μὲν μένοντος ἐν ἑαυτῷ, τοῦ δὲ προϊόντος καὶ τὰ πάντα ζωοποιοῦντος, τοῦ δὲ ταῖς ποιήσεσι ταῖς τῆς δημιουργίας ἀστράπτοντος, ἀνάγκη δήπου καὶ θεοὺς αὐτοῖς ἄλλους συνηνῶσθαι τριττούς, ὧν ὁ μὲν τῆς μονίμου καθαρότητος ἔσται τῷ πρώτῳ παραίτιος, ὁ δὲ τῆς ἀχράντου τῷ δευτέρῳ διὰ πάντων προόδου, ὁ δὲ τῆς ἐξῃρημένης τῷ τρίτῳ δημιουργίας. Ἐν μὲν γὰρ τοῖς πρὸ τούτων θεοῖς ἄχραντοι θεότητες κατ' αἰτίαν ἦσαν διὰ τὴν ἕνωσιν τὴν ἀδιάκριτον καὶ τὴν ταὐτότητα τὴν συναγωγὸν τῶν δυνάμεων οὐ δεομένων τῆς τούτων κοινωνίας· ἐν δὲ τοῖς νοεροῖς, οὗ καὶ ἡ διάκρισις παντελὴς ὡς ἐν ὁλικοῖς διακόσμοις καὶ ἡ πρὸς τὰ δεύτερα σχέσις πλείων καὶ ἡ πρὸς ⟨τὰ⟩ μερικώτερα τῶν ὅλων κοινωνία, δεῖ δὴ καὶ τῆς ἀχράντου θεότητος ἢ δυνάμεως, ἣ ἕξει λόγον πρὸς τὴν πατρικὴν αἰτίαν ταὐτότητος καὶ ἀκλινοῦς ὑποστάσεως ἐξηγουμένη, συνδιελοῦσα τοῖς πατράσιν αὐτήν, ὥστε ἕκαστον τῶν ἀχράντων θεῶν ἰδίῳ συνεζεῦχθαι πατρί.

Δύο μὲν οὖν αὗται τριάδες, ἡ μὲν τῶν νοερῶν πατέρων, ἡ δὲ τῶν ἀχράντων θεῶν, ἡμῖν πεφήνασι· τρίτη δὲ ἄλλη πρὸς ταῖς δύο ταύταις μονὰς τριαδικὴ τῆς διακρίσεως αὐτῶν αἰτία τοῖς νοεροῖς μετὰ τῶν εἰρημένων ὑποστήσεται τριάδων. Οὐσίας μὲν γὰρ ἁπάσης οἱ πατέρες χο|ρηγοί, ταὐτότητος δὲ οἱ ἀμείλικτοι, τῆς δὲ διακρίσεως εἶναι δήπου καὶ αὐτῆς αἰτίαν προσήκει, καὶ ταύτην μίαν ἅμα καὶ τριπλῆν, διακρίνουσαν ἔκ τε τῶν ὑπερκειμένων τοὺς

9 ἦσαν : cf. supra, *Plat. Theol.* IV 22, p. 67.17 - 68.2.

13 τὰ addidimus || 17 αὐτήν P^1 : αὑτήν P.

aussi les uns des autres, et de ceux qui leur sont inférieurs. Car à quoi bon être à la tête d'une autre hiérarchie, s'ils ne sont pas divisés d'avec les premiers ? Et à quoi bon eux-mêmes se multiplient-ils et distinguent-ils leurs domaines les uns des autres, s'ils ne sont pas distincts entre eux ? Et à quoi bon dépassent-ils les dieux particuliers, s'ils ne sont pas séparés d'eux aussi ?

Ainsi donc, selon nous, la cause de la distinction sera une monade une et triple, tandis que les triades paternelle et immaculée auront un caractère monadique ; et chose plus extraordinaire que tout, la cause qui distingue est davantage monadique, tandis que la cause paternelle et la cause immaculée sont davantage triadiques. En effet, celle-ci est pour les autres une cause auxiliaire de la distinction, tandis que ces deux-là sont pour elle des causes auxiliaires de communion et d'unité ; donc, chacune de ces deux causes devient triadique en se distinguant, tandis que l'autre devient monadique en étant unifiée par les deux autres. En effet, tous les êtres intellectifs s'interpénètrent les uns les autres et sont les uns dans les autres par l'effet d'une certaine[1] communion admirable, en imitant l'unité des êtres intelligibles par le moyen de leur présence mutuelle et de leur fusion. Et le Sphairos de là-bas[2] est le monde intellectif, parce qu'il agit en lui-même et en référence à lui-même, et il procède vers lui-même sous le mode de l'hebdomade, étant monade et hebdomade parfaite, parce qu'il est image, si l'on peut dire, de la monade intelligible, qui révèle l'unité cachée de cette monade par le moyen de la procession et de la distinction.

Ainsi donc, voilà parfaitement[3] célébrée la toute première procession des dieux intellectifs, maintenant que nous l'avons distinguée en une heptade ; en second lieu il faut concevoir sept autres hebdomades inférieures à celle-ci, qui font procéder les monades de cette heptade jusqu'aux toutes dernières. En effet, chaque

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 155-156.

νοεροὺς θεοὺς καὶ ἐξ ἑαυτῶν καὶ ἐκ τῶν καταδεεστέρων. Διὰ τί γὰρ ἄλλης ἡγοῦνται διακοσμήσεως, εἰ μὴ διῄρηνται τῶν πρώτων ; Διὰ τί δὲ αὐτοὶ πληθύονται καὶ ἀπ' ἀλλήλων διεστήκασι ταῖς βασιλείαις, εἰ μὴ διακέκρινται ; Διὰ τί δὲ τῶν μερικῶν ὑπερανέχουσιν, εἰ μὴ καὶ τούτων χωρίζονται ;

Μία δὴ οὖν ἡμῖν ἔσται καὶ τριπλῆ μονὰς ἡ τῆς διακρίσεως αἰτία, τριὰς δὲ μονοειδὴς ἥ τε πατρικὴ καὶ ἡ ἄχραντος · καὶ τὸ πάντων παραδοξότατον, τὸ μὲν διακριτικὸν αἴτιον μᾶλλόν ἐστι μοναδικόν, τὸ δὲ πατρικὸν καὶ τὸ ἄχραντον μᾶλλον τριαδικόν. Τὸ μὲν γὰρ παραίτιόν ἐστι τοῖς ἄλλοις τῆς διακρίσεως, τὰ δὲ τῆς κοινωνίας καὶ τῆς ἑνώσεως ἐκείνῳ · οὐκοῦν τριαδικὸν μὲν ἑκάτερον γίγνεται τούτων διακρινόμενον, μοναδικὸν δὲ ἐκεῖνο παρὰ τούτων ἑνιζόμενον. Πάντα γὰρ τὰ νοερὰ δι' ἀλλήλων πεφοίτηκε καὶ ἐν ἀλλήλοις εἰσὶ κατὰ δή τινα κοινωνίαν θαυμαστήν, μιμούμενα τὴν τῶν νοητῶν ἕνωσιν διὰ τῆς ἐν ἀλλήλοις παρουσίας καὶ συγκράσεως. Καὶ ὁ ἐκεῖ Σφαῖρός ἐστιν ὁ νοερὸς διάκοσμος, ἐν αὐτῷ καὶ περὶ ἑαυτὸν ἐνεργῶν καὶ προϊὼν εἰς αὐτὸν ἑβδομαδικῶς, μονὰς ὢν καὶ ἑβδομὰς παντελής, τῆς νοητῆς μονάδος εἰκών, εἰ θέμις εἰπεῖν, καὶ τὴν κρύφιον αὐτῆς ἕνωσιν διὰ τῆς προόδου καὶ διακρίσεως ἐκφαίνουσα.

Πρωτίστη μὲν οὖν αὕτη πρόοδος τῶν νοερῶν θεῶν ἡμῖν εἰς ἑπτάδα διακριθεῖσα τελέως ἀνυμνήσθω · δεύτεραι δὲ ὑπὸ ταύτην ἄλλαι νοείσθωσαν ἑβδομάδες ἑπτά, τὰς τῆς ἑπτάδος ταύτης μονάδας προάγουσαι μέχρι τῶν ἐσχάτων.

18-19 cf. Empedocles, fr. 31 B 27.4 Diels-Kranz.

19 αὐτῷ P^2 : αὐτῶι P ‖ 20 αὐτὸν P^2 : αὐτὸν P ‖ 22 αὐτῆς nos : ἑαυτῆς P ‖ 25 ἀνυμνήσθω nos : ἀνυμνείσθω P ‖ 26 ταύτην o : ταύτης P.

monade est à la tête d'une hebdomade intellective avec laquelle elle forme un couple, et elle fait s'étendre cette hebdomade depuis le haut, c'est-à-dire depuis le sommet de l'Olympe, jusqu'aux mondes de dieux derniers et terrestres. Je veux dire ceci : la première monade paternelle en fait venir à l'existence sept du même genre, la deuxième à son tour sept monades qui donnent la vie, et la troisième, sept monades démiurgiques ; et chacune des divinités immaculées produit un nombre de monades égal aux pères, et la monade qui distingue, sept monades. De fait, toutes ces causes-là procèdent ensemble les unes avec les autres ; et de même que la première triade des pères coexiste avec la triade immaculée et la monade qui distingue, de la même façon aussi les triades inférieures reçoivent en lot sept triades immaculées qui leur correspondent et sept monades qui distinguent[1].

D'où vient donc cette si grande série de dieux intellectifs qui se manifestent à nous? N'est-il pas évident, après ce que nous venons de dire, que la toute première hebdomade, qui est cause des hebdomades inférieures et joue le rôle de monade par rapport à elles (hebdomade que, un peu plus haut, nous avons appelée sphère intellective[2]), est venue à l'existence sur le modèle du plan intelligible ; elle imite le caractère paternel de l'intelligible par le moyen de la triade paternelle, le caractère éternel de la puissance par le moyen de l'identité immaculée, la multiplicité apparaissant à l'extrémité inférieure par le moyen de la monade qui divise le tout, tandis que les hebdomades qui ensuite procèdent à partir de celle-ci, ont procédé sur le modèle des classes intelligibles-intellectives ; chaque monade, en effet, fait venir à l'existence au sommet de ces classes une monade coordonnée à la multiplicité qui procède à partir d'elle-même (tout sommet[3], en effet, est apparenté à l'Un, comme nous l'avons démontré auparavant), et elle engendre deux triades sur le modèle

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 156-157.

Ἑκάστη γὰρ μονὰς ἑβδομάδος ἡγεῖται νοερᾶς ἑαυτῇ συζύγου καὶ διατείνει ταύτην ἄνωθεν ἀπὸ τῆς τοῦ Ὀλύμπου κορυφῆς μέχρι τῶν τελευταίων καὶ χθονίων διακόσμων. Λέγω δὲ οἷον ἡ μὲν πρώτη πατρικὴ μονὰς ἑπτὰ τοιαύτας ὑφίστησιν, ἡ δὲ δευτέρα πάλιν ἑπτὰ ζωοποιούς, καὶ ἡ τρίτη δημιουργικὰς ἑπτά, καὶ τῶν ἀχράντων ἑκάστη τὸν ἴσον τοῖς πατράσιν ἀριθμόν, καὶ ἡ τῆς διακρίσεως μονὰς ἑπτά. Καὶ γὰρ συμπρόεισιν πάντα ταῦτα τὰ αἴτια ἀλλήλοις· καὶ ὥσπερ ἡ τριὰς ἡ πρώτη τῶν πατέρων σύνεστι τῇ ἀχράντῳ τριάδι καὶ τῇ διαιρετικῇ μονάδι, κατὰ τὰ αὐτὰ δὴ καὶ αἱ δεύτεραι τριάδες ἑπτὰ συστοίχους ἔλαχον τριάδας ἀχράντους καὶ μονάδας διακριτικάς.

Πόθεν δὴ οὖν ἡμῖν ὁ τοσοῦτος ἀριθμὸς ἀνεφάνη τῶν νοερῶν θεῶν ; | Ἢ δῆλον ἐκ τῶν προειρημένων ὡς ἡ μὲν πρωτίστη καὶ τῶν δευτέρων ἑβδομάδων αἰτία καὶ μονάδος λόγον ἔχουσα πρὸς αὐτὰς ἑβδομάς, ἣν μικρῷ πρότερον σφαῖραν νοερὰν ἐπωνομάζομεν, κατὰ τὸ νοητὸν ὑπέστη πλάτος, μιμουμένη τὸ μὲν πατρικὸν ἐκείνου διὰ τῆς πατρικῆς τριάδος, τὸ δὲ τῆς δυνάμεως αἰώνιον διὰ τῆς ἀχράντου ταὐτότητος, τὸ δὲ ἐπ' ἐσχάτων πλῆθος ἀναφανὲν διὰ τῆς τῶν ὅλων διαιρετικῆς μονάδος· αἱ δὲ ἀπὸ ταύτης προϊοῦσαι λοιπὸν ἑβδομάδες κατὰ τὰ νοητὰ καὶ νοερὰ γένη προεληλύθασιν· ἑκάστη γὰρ μονὰς κατὰ τὰς ἀκρότητας ἐκείνων ὑφίστησι μονάδα συντεταγμένην τῷ ἀφ' ἑαυτῆς προϊόντι πλήθει (πᾶσα γὰρ ἀκρότης ἑνοειδής ἐστιν, ὡς πρότερον ἐδείκνυμεν), κατὰ δὲ τὰς μέσας καὶ τρίτας

16 μικρῷ πρότερον : cf. supra, p. 11.18-19 || 26 πρότερον ἐδείκνυμεν : cf. supra, *Plat. Theol.* III 4, p. 14.11 - 15.

des processions intermédiaire et troisième ; de fait, la distinction se montre dans les ordres intermédiaire et ultime de ces classes, comme cela a été rappelé dans ce qui précède. De même donc que ces monades font passer le plan intelligible, qui est unitaire, à une multiplicité triadique, de la même manière les monades intellectives aussi invitent les triades intelligibles-intellectives à se transformer en hebdomades intellectives *** fait venir à l'existence[1] les monades coordonnées aux hebdomades au sommet des triades, et les deux triades dans leurs abaissements deuxième et troisième. C'est la raison pour laquelle toute hebdomade a comme première monade une monade intelligible, et comme deuxième classe triadique à la suite de cette monade, une classe intelligible-intellective, et enfin comme troisième triade à la suite, une triade intellective, et tout cela pour autant que c'est possible dans les intellectifs ; car tout cela est caractérisé par la propriété de la monade qui a fait venir à l'existence l'hebdomade.

Donc, pour parler brièvement, les puissances intellectives ont procédé selon les classes intelligibles et ont fait venir à l'existence les sept hebdomades que voilà selon les premières monades intellectives. En effet, il faut, je pense, que les causes transcendantes ressemblent aux dieux intelligibles, les causes subordonnées et procédant de toutes manières, aux dieux intelligibles-intellectifs, puisque eux aussi sont les tout premiers qui divisent les mondes à la manière d'une triade et parcourent, en les maintenant et les perfectionnant, tous les êtres jusqu'aux derniers, tandis que les dieux intelligibles contiennent les causes de l'univers d'une manière uniforme et cachée. Et l'on peut dire aussi que les dieux intelligibles produisent tous les êtres d'une manière uniforme (de fait, même les nombres sont en eux sous le mode de la monade), les dieux intelligibles-intellectifs, d'une manière triadique (de fait, même les monades sont en eux divisées sous le mode numérique, et ce qui était monade dans les intelligibles, est nombre dans les

1. Voir *Notes complémentaires*, p. 157.

προόδους δύο τριάδας ἀπογεννᾷ· καὶ γὰρ ἐκείνων ἡ διάκρισις ἐν τοῖς μέσοις ἀνεφαίνετο καὶ τοῖς ἐσχάτοις, ὥσπερ καὶ τοῦτο διὰ τῶν ἔμπροσθεν ὑπέμνησται. Καθάπερ οὖν ἐκεῖναι τὸ νοητὸν πλάτος ἑνιαῖον ὑπάρχον εἰς τριαδικὸν πλῆθος προήγαγον, κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ αἱ νοεραὶ μονάδες τὰς νοητὰς καὶ νοερὰς τριάδας εἰς ἑβδομάδας προκαλοῦνται νοεράς *** τὰς μὲν συντεταγμένας ταῖς ἑβδομάσι μονάδας ὑπέστησε κατὰ τὰς ἀκρότητας τῶν τριάδων, τὰς δὲ διττὰς τριάδας κατὰ τὰς δευτέρας ἐκείνων καὶ τρίτας ὑποβάσεις. Διὸ δὴ καὶ πᾶσα ἑβδομὰς νοητὴν μὲν ἔχει τὴν πρώτην μονάδα, νοητὴν δὲ καὶ νοερὰν τὴν δευτέραν μετὰ ταύτην τάξιν τριαδικὴν ὑπάρχουσαν, νοερὰν δὲ τὴν τρίτην ἐφεξῆς τριάδα, καὶ ταῦτα ὡς ἐν νοεροῖς πάντα· κατὰ γὰρ τὴν ἰδιότητα τῆς ὑποστησάσης αὐτὴν μονάδος χαρακτηρίζεται.

Ὡς οὖν συνελόντι φάναι, προῆλθον μὲν αἱ νοεραὶ δυνάμεις κατὰ τὰς νοητὰς τάξεις, ὑπέστησαν δὲ τὰς ἑπτὰ ταύτας ἑβδομάδας κατὰ τὰς πρώτας νοεράς. Δεῖ γὰρ δήπου τὰς μὲν ἐξῃρημένας αἰτίας ὁμοιοῦσθαι τοῖς νοητοῖς θεοῖς, τὰς δὲ συντεταγμένας καὶ προϊούσας πανταχῇ τοῖς νοητοῖς καὶ νοεροῖς, ἐπεὶ καὶ οὗτοι πρώτιστοι τοὺς κόσμους διεῖλον τριαδικῶς καὶ μέχρι τῶν τελευταίων διῆλθον τὰ πάντα συνέχοντες καὶ τελειοῦντες, οἱ δὲ νοητοὶ μονοειδῶς καὶ κρυφίως τὰς τῶν ὅλων αἰτίας περιέχουσι. Καὶ εἰ βούλει λέγειν, μονοειδῶς μὲν οἱ νοητοὶ τὰ πάντα παράγουσι (καὶ γὰρ οἱ ἀριθμοὶ μοναδικῶς ἐν αὐτοῖς εἰσι), τριαδικῶς δὲ οἱ νοητοὶ καὶ νοεροί (καὶ γὰρ αἱ μονάδες κατ᾽ ἀριθμὸν ἐν τούτοις διῄρηνται, καὶ ὃ ἦν μονὰς ἐν ἐκείνοις, τοῦτό ἐστιν

7 lacunam signauimus || 14 αὐτὴν P^2 : αὐτῆς P || 24 εἰ s.u. scr. P^2 : om. P.

intelligibles-intellectifs[1]), les dieux intellectifs, d'une manière hebdomadique, car ils déroulent les triades intelligibles-intellectives en hebdomades intellectives et étendent les puissances concentrées de ces triades en diversité intellective. En effet, ils définissent la multiplicité et la diversité des intellectifs par les nombres les plus proches de la monade. Car, autres sont les nombres des particuliers, autres ceux des domaines universels chez les dieux. Et toute cette série intellective est plus étendue que celles qui sont supérieures à elle, et elle est divisée en des processions plus variées sans pourtant abandonner sa parenté avec la monade. Car, la multiplicité hebdomadique a une grande parenté avec la nature de la monade, puisqu'elle est mesurée par elle[2] et vient à l'existence en premier à partir d'elle. Et les Pythagoriciens qui appellent l'heptade la lumière de l'intellect[3], accordent, je pense, que son existence est intellective, et que par là elle se rattache à la monade. En effet, le caractère unitaire que la lumière exprime, appartient à tous les nombres divins à partir de l'heptade.

3

[*La classe des sept dieux intellectifs selon Platon*]

Voilà ce qu'il faut assumer au préalable au sujet de la division de ces dieux intellectifs. L'étape suivante consiste à faire correspondre la doctrine de Platon à cette classe de dieux et à montrer qu'elle n'est en défaut par rapport à aucune doctrine des théologiens, relative à cet ordre des dieux intellectifs[4].

Puis donc que, d'une part, nous avons démontré que la classe de dieux *céleste*, que nous avons trouvée parfaitement célébrée dans le *Cratyle* et le *Phèdre*, contient le lien intermédiaire des dieux intelligibles-intellectifs, et que d'autre part nous avons eu soin de ne

1-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 157-158.

ἀριθμὸς ἐν τούτοις), ἑβδομαδικῶς δὲ οἱ νοεροί, τὰς γὰρ νοητὰς ἅμα καὶ νοερὰς τριάδας εἰς ἑβδομάδας νοερὰς ἀνελίσσουσι καὶ τὰς συνῃρημένας ἐκείνων δυνάμεις εἰς ποικιλίαν ἐξαπλοῦσι νοεράν. | Καὶ γὰρ τὸ πλῆθος αὐτῶν καὶ τὴν ποικιλίαν τοῖς ἐγγυτάτω τῆς μονάδος ἀριθμοῖς διώρισαν. Ἄλλοι γὰρ οἱ τῶν μερικῶν ἀριθμοὶ καὶ ἄλλοι τῶν ὁλικῶν ἐν τοῖς θεοῖς διακόσμων. Καὶ πᾶς ὁ νοερὸς οὗτος ἀριθμὸς ἀνήπλωται μὲν τῶν πρὸ αὐτοῦ μᾶλλον καὶ διῄρηται ποικιλωτέραις προόδοις, οὐκ ἀπολείπει δὲ τὴν πρὸς τὴν μονάδα συγγένειαν. Τὸ γὰρ ἑβδομαδικὸν πλῆθος πολλὴν ἔχει τὴν οἰκειότητα πρὸς τὴν τῆς μονάδος φύσιν, ἐπεὶ καὶ κατ' αὐτὴν μετρεῖται καὶ ὑφίσταται πρώτως ὑπ' αὐτῆς. Καὶ οἵ γε Πυθαγόρειοι τὸ κατὰ νόον φῶς τὴν ἑπτάδα προσαγορεύοντες νοερὰν αὐτῆς δήπου τὴν ὕπαρξιν εἶναι συγχωροῦσι καὶ ταύτῃ τῆς μονάδος ἐξηρτημένην. Τὸ γὰρ ἑνιαῖον, οὗ τὸ φῶς δηλωτικόν, ἐκ ταύτης ἅπασιν ὑπάρχει τοῖς θείοις ἀριθμοῖς.

γʹ

Ταῦτα καὶ περὶ τῆς διαιρέσεως προειλήφθω τῶν νοερῶν τούτων θεῶν. Ἐχόμενον δέ ἐστι τὴν τοῦ Πλάτωνος θεωρίαν ἐφαρμόσαι τῇ τάξει ταύτῃ καὶ δεῖξαι μηδενὸς αὐτὴν ἀπολειπομένην τῶν θεολογικῶν περὶ τῆς νοερᾶς διακοσμήσεως ταύτης δογμάτων.

Ἐπειδὴ τοίνυν τὴν μὲν οὐρανίαν τάξιν, ἣν ἐν Κρατύλῳ καὶ Φαίδρῳ τελέως ὑμνουμένην ἀνεύρομεν, τὸν μέσον σύνδεσμον κατέχειν τῶν νοερῶν ἅμα καὶ νοητῶν θεῶν ἀπεδείξαμεν, ὑπὸ δὲ ταύτην εὐθὺς διακόσμησιν ἄλλην θεῶν

12-13 Pythagorici : uide adn. || 24 = *Crat.* 396 C 1, *Phaedr.* 246 E 4 - 248 A 1 || 25 ἀνεύρομεν : cf. supra, *Plat. Theol.* IV 5 et 22.

pas séparer du ciel l'autre ordre de dieux immédiatement rangé en dessous de celui-là, comme Socrate l'a montré dans le *Phèdre*, et qui est appelé *la voûte subcéleste*[1], on peut se demander quel est l'ordre de dieux qui s'est séparé lui-même du royaume d'Ouranos pour prendre la tête de la classe intellective des dieux et être à titre premier le dispensateur de l'intellect selon l'enseignement même de Platon ? Socrate dans le *Cratyle* <dit que ce n'est personne d'autre> que le très grand Cronos : car c'est cet intellect-là qu'il appelle *l'intellect* tout premier et *le plus pur*. Donc ce qu'il y a de plus élevé dans l'intellect divin et, comme il dit lui-même, *ce qu'il y a de plus pur*, voilà quel est le dieu qui se détache lui-même de la classe ouranienne, et qui règne sur tous les dieux intellectifs, parce qu'il est entièrement rempli d'intellect, et qui plus est de l'intellect pur et du degré d'être intellectif tendu vers son plus haut sommet[2].

Voilà pourquoi il est aussi Père du très grand Zeus, et Père purement et simplement ; car le Père du père de tous les êtres a reçu à bien plus forte raison, je pense, la dignité paternelle[3]. C'est donc Cronos qui est l'intellect premier, mais le très grand Zeus est aussi intellect, lui qui a *une âme royale* et *un intellect royal*, comme dit Socrate dans le *Philèbe* ; et par conséquent ce sont deux intellects et deux pères intellectifs, qui sont, parmi les intellectifs, l'un, intellectif, l'autre, intelligible. Car *les liens* de Cronos, dont Socrate fait mémoire dans le *Cratyle*, ramènent à l'unité l'intellection de Zeus relative à l'intelligible du père et remplissent l'intellect de Zeus de la parfaite intellection de l'intellect de Cronos. Et le rapport des âmes à Pluton rend aussi, je pense, cela évident. En effet, de même que Pluton relie des âmes à lui-même en les remplissant de sagesse et d'intellection[4],

1. Résumé de ce qui a été exposé tout au long dans le livre IV, chap. 5 à 8 ; toutefois cette présentation infléchit la théorie des dieux intelligibles-intellectifs de manière à préparer la question relative à la séparation du degré de Cronos (intellectif) par rapport à celui d'Ouranos (intelligible-intellectif).

2-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 158.

τεταγμένην, ὡς ὁ ἐν Φαίδρῳ Σωκράτης ἐνεδείκνυτο, τὴν ὑπουρανίαν ἀψῖδα καλουμένην, ἀδιαίρετον πρὸς τὸν οὐρανὸν ἐφυλάττομεν, τίς ἡ διελοῦσα αὐτὴν ἀπὸ τῆς Οὐρανοῦ βασιλείας, ἡγουμένη δὲ τῆς νοερᾶς τάξεως τῶν θεῶν καὶ τοῦ νοῦ πρώτως χορηγὸς κατ' αὐτὴν τὴν τοῦ Πλάτωνος ὑφήγησιν ; *** ὁ ἐν τῷ Κρατύλῳ Σωκράτης ἢ τὸν μέγιστον Κρόνον · τοῦτον γὰρ δὴ νοῦν τὸν πρώτιστον καὶ καθαρώτατον ἀποκαλεῖ. Τὸ τοίνυν ἀκρότατον τοῦ νοῦ τοῦ θείου καί, ὡς αὐτός φησι, τὸ καθαρώτατον, οὗτός ἐστιν ὁ θεός, διακρίνων μὲν ἑαυτὸν τοῦ οὐρανίου διακόσμου, πάντων δὲ τῶν νοερῶν θεῶν βασιλεύων, διότι δὴ νοῦ μέν ἐστι διακορής, ἀλλὰ τοῦ καθαροῦ νοῦ καὶ τῆς εἰς ἄκρον ἀνατεινομένης νοερᾶς ὑποστάσεως [θεός].

Διὸ δὴ καὶ πατήρ ἐστι τοῦ μεγίστου Διός, καὶ ἁπλῶς πατήρ · ὁ γὰρ τοῦ πάντων πατρὸς πατὴρ πολλῷ δήπου μειζόνως ἔλαχε τὴν πατρικὴν ἀξίαν. Νοῦς μὲν οὖν οὗτος πρῶτος, νοῦς δὲ καὶ ὁ μέγιστος Ζεύς, βασιλικὴν μὲν ἔχων ψυχήν, βασιλικὸν δὲ νοῦν, ὡς ὁ ἐν τῷ Φιλήβῳ Σωκράτης · | καὶ δύο νόες οὗτοι καὶ πατέρες νοεροί, ὁ μὲν νοερὸς ὢν ἐν τοῖς νοεροῖς, ὁ δὲ νοητός. Οἱ γὰρ Κρόνιοι δεσμοί, ὧν καὶ αὐτὸς ἐν Κρατύλῳ μέμνηται, ἑνοποιοὶ τῆς τοῦ Διός εἰσι νοήσεως περὶ τὸ νοητὸν τοῦ πατρὸς καὶ πληροῦσι τὸν Δίιον νοῦν τῆς τοῦ Κρονίου νοῦ παντελοῦς νοήσεως. Καὶ τοῦτο δῆλον οἶμαι καὶ ἐκ τῆς πρὸς τὸν Πλούτωνα τῶν ψυχῶν ἀναλογίας. Ὡς γὰρ ἐκεῖνος συνδεῖ περὶ ἑαυτὸν τὰς ψυχάς, σοφίας αὐτὰς καὶ νοήσεως

1-2 = *Phaedr.* 247 B 1 ‖ 3 ἐφυλάττομεν : cf. supra, *Plat. Theol.* IV 7 ‖ 6-8 = *Crat.* 396 B 4-7 ‖ 18-20 = *Phil.* 30 D 1-2 ‖ 22 = *Crat.* 404 A 5-6 ‖ 25-27 cf. *Crat.* 403 D 7 - 404 A 7.

3 αὑτὴν P[2] : αὐτὴν P ‖ 6 lacunam signauimus ; supple ex. gr. οὐδένα ἄλλον φησὶν ‖ 14 θεός deleuimus : habet P ‖ 27 αὐτὰς s.u. scr. P[1].

de la même façon aussi Cronos, étant l'objet du désir et de l'amour de Zeus, le retient en lui-même *par des liens indissolubles*. C'est cela que Socrate montre dans le *Cratyle*, mêlant ainsi le jeu et le sérieux[1].

Donc l'objet du désir de Zeus et son intelligible, c'est Cronos ; quant au très grand Zeus lui-même, il est un intellect divin et démiurgique. Il est donc nécessaire qu'il y ait aussi en troisième lieu une autre cause intellective, qui engendre la vie. Car, sans doute Zeus est aussi *une cause du fait de vivre*, comme le dit Socrate, mais c'est d'une manière intellective et secondaire ; et à tous les degrés nous disons que la vie précède l'intellect[2]. Il est donc évident que de la reine Rhéa[3], qui est mère de Zeus et inférieure à Cronos parce qu'il est père, nous dirons qu'elle constitue ce degré intermédiaire, puisqu'elle est le monde qui donne la vie et qu'elle a préétabli en elle-même les causes de la vie universelle. Voilà donc trois degrés paternels qui se montrent à nous dans les intellectifs : le premier constitue l'intelligible des intellectifs, le deuxième, la vie divine et intellective, le troisième, l'intellect intellectif[4]. De fait, la déesse intermédiaire, nous la célébrons, prise en elle-même, comme mère du démiurge et donc de tous les êtres ; mais, lorsque nous la considérons en même temps que les degrés extrêmes, nous la nommons cause paternelle, en tant qu'elle est embrassée parmi les pères et qu'elle engendre les êtres, les uns avec l'aide de Cronos, les autres avec l'aide de Zeus[5].

De plus, à la suite d'Orphée, Platon appelle en propres termes la triade implacable et immaculée dans les dieux intellectifs[6], triade des Courètes, comme le dit dans les *Lois* l'Étranger d'Athènes, lorsqu'il célèbre *les divertissements en armes des Courètes* et leur danse bien rythmée. En effet, Orphée fait se

1-5. Voir *Notes complémentaires*, p. 158-159.

6. Voici maintenant la deuxième triade des dieux intellectifs, qui sera le plus souvent appelée « triade immaculée ». Le qualificatif « implacable », qui lui est synonyme, vient des *Oracles Chaldaïques*, fr. 35 et 36.

πληρῶν, οὕτω δὴ καὶ ὁ Κρόνος ἐφετὸς ὢν τῷ Διὶ καὶ ἐραστὸς συνέχει τοῖς ἀλύτοις δεσμοῖς αὐτὸν ἐν ἑαυτῷ. Καὶ ταῦτα ὁ Σωκράτης ἐν τῷ Κρατύλῳ παίζων ἅμα καὶ σπουδάζων ἐνδείκνυται.

Τὸ τοίνυν ἐφετὸν τοῦ Διὸς καὶ τὸ νοητὸν ὁ Κρόνος ἐστίν, αὐτὸς δὲ ὁ μέγιστος Ζεὺς νοῦς θεῖος καὶ δημιουργικός. Ἀνάγκη τοίνυν καὶ τρίτην ἄλλην αἰτίαν εἶναι νοεράν, τῆς ζωῆς γεννητικήν. Ἔστι μὲν γὰρ καὶ ὁ Ζεὺς αἴτιος τοῦ ζῆν, ὥς φησιν ὁ Σωκράτης, ἀλλὰ νοερῶς καὶ δευτέρως· πρὸ δὲ τοῦ νοῦ τὴν ζωὴν πανταχοῦ τετάχθαι λέγομεν. Δῆλον δὴ οὖν ὅτι τὴν βασιλίδα Ῥέαν, μητέρα μὲν οὖσαν τοῦ Διός, τοῦ δὲ Κρόνου πατρὸς ὄντος [τὴν] δευτέραν, τὴν μεσότητα ταύτην συμπληροῦν φήσομεν, κόσμον ζωογονικὸν ὑπάρχουσαν καὶ τὰς τῆς ὅλης ζωῆς αἰτίας ἐν ἑαυτῇ προστησαμένην. Τρεῖς οὖν αὗται πατρικαὶ τάξεις ἡμῖν πεφήνασιν ἐν τοῖς νοεροῖς, ὁ μὲν κατὰ τὸ νοητὸν τῶν νοερῶν, ἡ δὲ κατὰ τὴν ζωὴν τὴν θείαν καὶ νοεράν, ὁ δὲ κατὰ τὸν νοῦν τὸν νοερόν. Καὶ γὰρ τὴν μέσην θεὸν αὐτὴν καθ' ἑαυτὴν μητέρα καὶ αὐτὴν τοῦ δημιουργοῦ καὶ τῶν ὅλων ἀνυμνοῦμεν· μετὰ δὲ τῶν ἄκρων θεωροῦντες πατρικὴν αἰτίαν ἐπονομάζομεν ὡς ἐν τοῖς πατράσιν περιεχομένην καὶ τὰ μὲν τῷ Κρόνῳ, τὰ δὲ τῷ Διὶ συναπογεννῶσαν.

Ἀλλὰ μὴν καὶ τριάδα τὴν ἀμείλικτον καὶ ἄχραντον τῶν νοερῶν θεῶν διαρρήδην ὁ Πλάτων ἑπόμενος Ὀρφεῖ Κουρητικὴν ἀποκαλεῖ, καθάπερ ἐν Νόμοις φησὶν ὁ Ἀθηναῖος ξένος, τὰ τῶν Κουρήτων ἐνόπλια παίγνια καὶ τὴν ἔνρυθμον χορείαν αὐτῶν ἀνυμνῶν. Καὶ γὰρ Ὀρφεὺς

2 = *Tim.* 43 A 2 || 8-9 = *Crat.* 396 A 7 || 24 - p. 17.5 cf. *Orph.*, fr. 151 Kern || 27 = *Leg.* VII 796 B 5.

12 τὴν deleuimus : habet P || 19 an αὐτοῦ τοῦ δημιουργοῦ leg. ?

tenir trois Courètes comme des gardes auprès de Zeus[1], et non seulement les décrets des Crétois mais aussi toute la Théologie hellénique[2] rapportent à cette classe de dieux la vie ou l'activité pure et immaculée. Car *le mot coros*[3] (purifié) n'indique rien d'autre que *le pur et l'intact*, c'est pourquoi nous avons dit plus haut que le très grand Cronos est un intellect pur en tant qu'il est uni par essence à la cause de la pureté immaculée.

Les dieux paternels sont donc au nombre de trois et les dieux immaculés sont aussi au nombre de trois, il reste donc à poursuivre notre examen et à parler de la septième monade. Si donc nous considérons les mutilations racontées dans les mythes, aussi bien celle de Cronos que celle d'Ouranos, dont Platon lui aussi fait mémoire quelque part, en estimant toujours qu'il faut tenir cachés dans le silence les mythes de cette sorte et chercher leur vérité indicible, et si nous considérons que ces mythes indiquent d'une manière cachée des pensées mystérieuses (raison pour laquelle ils ne sont pas faits pour être entendus par les jeunes gens), à partir de là nous pourrions comprendre quelle est la divinité séparatrice, celle qui accomplit les divisions et sépare les classes de dieux croniens de celles des dieux ouraniens, et celles des dieux joviens de celles des dieux croniens, celle qui distingue tout l'ordre intellectif des dieux par rapport à ceux qui le précèdent et ceux qui le suivent, détache les unes des autres les différentes causes qui sont en lui et toujours procure aux degrés inférieurs les mesures inférieures de la royauté.

Et, je vous en prie, que personne ne s'inquiète de ce langage ni ne me fasse l'objection suivante : en ce cas, comment se fait-il que Platon rejette les mutilations, les liens et la mise en scène tragique des mythes[4] ? C'est que, pense-t-il, tous les mythes de cette sorte trompent la multitude ignorante, parce qu'elle ne connaît pas les secrets qu'ils recèlent, tandis qu'ils

1-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 159-160.

τοὺς Κούρητας φύλακας τῷ Διὶ παρίστησι τρεῖς ὄντας καὶ οἱ θεσμοὶ τῶν Κρητῶν καὶ ἡ Ἑλληνικὴ πᾶσα θεολογία τὴν καθαρὰν καὶ ἄχραντον ζωὴν καὶ ἐνέργειαν εἰς τὴν τάξιν ταύτην ἀναπέμπουσιν. Οὐδὲ γὰρ ἄλλο τι τὸ κορὸν ἢ τὸ καθαρὸν καὶ ἀκήρατον ἐνδείκνυται· διὸ καὶ τὸν μέγιστον Κρόνον ὡς κατ' οὐσίαν ἡνωμένον τῇ τῆς ἀχράντου καθαρότητος αἰτίᾳ νοῦν καθαρὸν ἐλέγομεν πρότερον.

Τρεῖς οὖν οἱ πατρικοὶ θεοὶ καὶ τρεῖς οἱ ἄχραντοι· λείπεται οὖν καὶ τὴν ἑβδόμην μονάδα θεωρήσαντας εἰπεῖν.

| Εἰ τοίνυν τὰς μυθικὰς ἐννοήσαιμεν ἐκτομάς, τάς τε Κρονίας καὶ τὰς Οὐρανίας, ὧν καὶ ὁ Πλάτων που διαμνημονεύει σιγῇ τὰ τοιαῦτα κρύπτειν δοκιμάζων ἀεὶ καὶ τὴν ἀπόρρητον αὐτῶν ἀλήθειαν ὁρᾶν, καὶ ὅτι μυστικῶν ἐστι νοημάτων ἐνδεικτικά, διότι καὶ νέοις ἀνεπιτήδεια τοιαῦτα ἀκούειν, ἔχοιμεν ἂν ἐκ τούτων τίς ἐστιν ἡ διακριτικὴ θεότης ἡ καὶ τὰς διαιρέσεις ἀποτελοῦσα καὶ χωρίζουσα τὰ μὲν Κρόνια γένη τῶν Οὐρανίων, τὰ δὲ Δία τῶν Κρονίων, ὅλον δὲ τὸν νοερὸν διάκοσμον τῶν τε πρὸ αὐτοῦ καὶ τῶν μετ' αὐτὸν διακρίνουσα καὶ τὰς ἐν αὐτῷ διαφόρους αἰτίας ἀπ' ἀλλήλων διιστᾶσα καὶ τοῖς δευτέροις ἀεὶ τὰ δεύτερα μέτρα τῆς βασιλείας παρεχομένη.

Καί μοι μηδεὶς θορυβείσθω τούτων ἀκούσας τῶν λόγων μηδὲ ἐναντιούσθω· πῶς οὖν τὰς ἐκτομὰς καὶ τοὺς δεσμοὺς καὶ τὰς τραγικὰς τῶν μύθων διασκευὰς ὁ Πλάτων ἐκβάλλει; Πάντα γὰρ τὰ τοιαῦτα τοὺς μὲν πολλοὺς καὶ ἀνοήτους οἴεται δι' ἄγνοιαν τῶν ἐν αὐτοῖς ἀπορρήτων διαβάλλεσθαι,

4-5 = *Crat.* 396 B 6-7 || 7 ἐλέγομεν : cf. supra, p. 15.6-13 || 11-12 cf. *Resp.* II 377 E 6 - 378 A 6.

laissent entrevoir aux savants de certaines allégories admirables[1]. Voilà pourquoi Platon refuse de pratiquer ce genre de fictions ; il pense cependant qu'il faut croire les Anciens parce qu'*ils sont les enfants des dieux*[2], et se mettre en chasse de leur secrète intention. De même donc qu'il repousse les liens de Cronos, et ce devant Euthyphron[3] et les auditeurs de la *République*, et que malgré tout il les admet dans le *Cratyle*, en plaçant d'autres liens inférieurs autour du très grand Cronos et de Pluton, de même, je pense, devant ceux qui ne connaissent que l'apparence en elle-même, il interdit d'admettre les mutilations et d'accorder que, chez les dieux, les enfants accomplissent contre leur père des actions criminelles et impies, mais il veut que l'on combatte et réfute autant que possible ces opinions-là. Mais, devant ceux qui sont capables de pénétrer à l'intérieur de la vérité mystérieuse et de rechercher l'intention cachée des mythes, il se range à leur avis, et pour ce qui est des distinctions de l'univers, que l'on veuille les nommer à mots couverts des mutilations ou de quelqu'autre façon, il ne s'y oppose pas. De fait, les liens et <les> mutilations sont les symboles de la communion et de la division, et chacun des deux est un rejeton de la même théologie mythique. Celui donc qui accorde les *liens* dans le *Cratyle*, doit, je pense, admettre aussi les mutilations qui divisent les intellectifs[4]. Et il ne faut pas s'étonner si nous nous efforçons de démontrer à partir de ces mythes aussi la doctrine de Platon, mais il faut savoir que, d'un côté, la philosophie de Platon accepte tous ces mythes, et que, d'un autre côté, elle les rejette et les regarde, pour ceux qui les entendent, comme les causes des plus grands malheurs et de la vie sans dieux[5].

1. Sur l'interprétation par l'allégorie, voir le chapitre 4 du livre de Anne D. R. Sheppard, *op. cit.*, p. 145-161, intitulé : Allegory, Symbols and Mysteries.
2. C'est-à-dire des Théologiens, voir le commentaire de Proclus sur ces mots du *Timée*, *In Tim.* III, p. 159.13 - 160.12.
3-5. Voir *Notes complémentaires*, p. 160.

τοῖς δὲ σοφοῖς ἐνδείκνυσθαί τινας ὑπονοίας θαυμαστάς. Διόπερ αὐτὸς μὲν τὸν τοιοῦτον τρόπον τῶν πλασμάτων οὐ προσίεται, τοῖς δὲ παλαιοῖς θεῶν οὖσιν ἐκγόνοις οἴεται χρῆναι πείθεσθαι καὶ τὴν ἀπόρρητον αὐτῶν διάνοιαν θηρᾶν. Ὥσπερ οὖν τοὺς δεσμοὺς τοὺς Κρονίους, καὶ ταῦτα πρὸς Εὐθύφρονα καὶ τοὺς τῆς Πολιτείας ἀκροωμένους, ἀποδοκιμάζων, ὅμως ἐν Κρατύλῳ συγχωρεῖ καὶ περὶ αὐτὸν τὸν μέγιστον Κρόνον καὶ περὶ τὸν Πλούτωνα δευτέρους ἄλλους τιθέμενος, οὕτως οἶμαι καὶ τὰς ἐκτομὰς τοῖς μὲν τὸ φαινόμενον αὐτὸ καθ' αὑτὸ γνωρίζουσιν ἀπαγορεύει μὴ προσίεσθαι μηδὲ συγχωρεῖν ὅτι καὶ ἐν θεοῖς εἰσιν αἱ παράνομοι καὶ ἄθεσμοι τῶν παίδων εἰς τοὺς πατέρας ἐπιχειρήσεις, ἀλλὰ διαμάχεσθαι καὶ κατὰ τὸ δυνατὸν διελέγχειν τὰ τοιαῦτα δοξάσματα. Τοῖς δὲ εἴσω παριέναι δυναμένοις τῆς μυστικῆς ἀληθείας καὶ μεταθέουσι τὴν ἀποκεκρυμμένην τῶν μύθων διάνοιαν συμφθέγγεται καὶ τὰς τῶν ὅλων διακρίσεις, εἴτ' οὖν ἐκτομὰς αὐτὰς δι' ἐπίκρυψιν εἴτ' ἄλλως ὁπωσοῦν προσονομάζειν ἐθέλουσιν, ἐπιτρέπει. Καὶ γὰρ οἱ δεσμοὶ καὶ ⟨αἱ⟩ ἐκτομαὶ κοινωνίας εἰσὶ καὶ διακρίσεως σύμβολα καὶ τῆς αὐτῆς ἑκάτερόν ἐστι θεομυθίας ἔκγονον. Ὁ τοίνυν τοὺς δεσμοὺς ἐν τῷ Κρατύλῳ συγχωρῶν καὶ τὰς ἐκτομὰς δήπου τὰς τῶν νοερῶν διαιρετικὰς προσήσεται. Καὶ οὐ χρὴ θαυμάζειν εἰ καὶ ἐκ τούτων τὴν τοῦ Πλάτωνος δόξαν ἡμεῖς κατασκευάζειν ἐπιχειροῦμεν, ἀλλ' εἰδέναι πῶς μὲν τὰ τοιαῦτα πάντα καὶ ἡ Πλάτωνος φιλοσοφία συγχωρεῖ, πῶς δὲ ἀποδοκιμάζει καὶ τοῖς ἀκούουσιν εἶναι τῶν μεγίστων κακῶν αἴτια καὶ τῆς ἀθέου ζωῆς ὑπολαμβάνει.

3 = *Tim.* 40 D 8 || 5-7 cf. *Euthyphr.* 5 E 5 - 6 A 5, *Resp.* 377 E 6 - 378 A 6 || 7-9 cf. *Crat.* 403 D 7 - 404 A 7 || 21 = *ibid.* 404 A 6.

19 αἱ addidimus : om. P || 27 τῶν s.u. scr. P² : om. P.

<4>

[*La procession hebdomadique des dieux intellectifs*] [*selon Platon*]

Les raisonnements qui précèdent doivent avoir manifesté que les sept dieux intellectifs ont été jugés dignes de mention chez Platon aussi. Quant à leur procession en hebdomades, il faut la déduire, je pense, au moyen de la méthode des images[1]. Platon a donc créé l'âme du Tout comme une image de toutes les classes de dieux (tout comme il a fait de notre monde sensible une image des intelligibles), il a fait venir à l'existence en premier tout l'être de l'âme, puis il l'a divisé en nombres, il l'a lié par des rapports et il l'a mis en bon ordre par des figures, je veux dire le droit et le courbe, enfin il l'a divisé en un cercle unique et en sept cercles. D'où viennent donc cette monade et cette hebdomade sinon des dieux intellectifs ? En effet, la figure, le nombre et l'être réellement être sont supérieurs à eux ; et de même que, dans la création de l'âme, c'est après la venue à l'existence de la figure de l'âme que vient la division des cercles selon la monade et l'hebdomade, de même aussi, chez les dieux, c'est après la figure intelligible-intellective que vient le plan intellectif et le Sphairos des dieux que voilà[2].

C'est donc à partir de l'hebdomade divine intellective rentrant en elle-même, qu'est venue à l'existence la multitude des hebdomades au nombre de sept ; et si le démiurge aussi divise de cette façon les cercles qui sont dans l'âme, c'est parce que lui-même et tout le monde intellectif produit à partir de chaque monade une hebdomade intellective. Je ne veux pas dire ni prétendre maintenant que les sept cercles ont reçu une existence semblable aux sept dieux qui ont procédé du démiurge, mais que, en divisant depuis là-haut, depuis les dieux

1-2. Voir *Notes complémentaires*, p. 160-161.

⟨δ'⟩

Οἱ μὲν οὖν ἑπτὰ νοεροὶ θεοὶ διὰ τούτων ἂν | τῶν ἐπιβολῶν καὶ παρὰ τῷ Πλάτωνι φανεῖεν μνήμης ἠξιωμένοι. Τὴν δὲ καθ' ἑβδομάδας πρόοδον αὐτῶν ἀπὸ τῶν εἰκόνων συλλογίζεσθαι δεῖν οἶμαι. Τὴν δὴ τοῦ παντὸς ψυχὴν τῶν θείων τάξεων πασῶν εἰκόνα δημιουργῶν, ὥσπερ οὖν καὶ τὸν αἰσθητὸν τοῦτον κόσμον τῶν νοητῶν, καὶ πρώτην μὲν τὴν ὅλην οὐσίαν αὐτῆς ὑποστήσας, ἔπειτα διελὼν εἰς ἀριθμοὺς καὶ ταῖς ἁρμονίαις συνδήσας καὶ τοῖς σχήμασι διακοσμήσας, τῷ τε εὐθεῖ λέγω καὶ τῷ περιφερεῖ, μετὰ τοῦτο διεῖλεν αὐτὴν εἰς ἕνα κύκλον καὶ ἑπτά. Πόθεν οὖν ἡ μονὰς αὕτη καὶ ἡ ἑβδομὰς ἢ ἀπὸ τῶν νοερῶν θεῶν ; Πρὸ αὐτῶν γὰρ τὸ σχῆμα καὶ ὁ ἀριθμὸς καὶ τὸ ὄντως ὄν · καὶ ὥσπερ ἐν τῇ δημιουργίᾳ τῆς ψυχῆς μετὰ τὴν τοῦ ψυχικοῦ σχήματος ὑπόστασιν ἡ κατὰ μονάδα τῶν κύκλων καὶ ἑβδομάδα διαίρεσις, οὕτω καὶ ἐν τοῖς θεοῖς μετὰ τὸ νοερὸν καὶ νοητὸν σχῆμα τὸ νοερόν ἐστι πλάτος καὶ ὁ Σφαῖρος οὗτος τῶν θεῶν.

Ἀπὸ τῆς θείας ἄρα νοερᾶς ἑβδομάδος εἰς ἑαυτὴν εἰσιούσης ὑπέστη τὸ τῶν ἑβδομάδων τῶν ἑπτὰ πλῆθος · καὶ διὰ τοῦτο καὶ ὁ δημιουργὸς οὕτω τοὺς ἐν τῇ ψυχῇ διαιρεῖ κύκλους, ὅτι καὶ αὐτὸς καὶ πᾶς ὁ νοερὸς διάκοσμος ἀπὸ μονάδος ἑκάστης ἑβδομάδα παρήγαγεν νοεράν. Καὶ οὐ τοῦτο λέγω καὶ διατείνομαι νῦν, ὅτι τοῖς ἑπτὰ θεοῖς τοῖς ἀπὸ τοῦ δημιουργοῦ προελθοῦσιν οἱ ἑπτὰ κύκλοι τὴν ὁμοίαν ἔλαχον ὕπαρξιν, ἀλλ' ὅτι κατὰ κύκλους τὴν ψυχὴν

5-11 cf. *Tim.* 34 B 10 - 37 C 5 || 17-18 cf. Empedocles, fr. 31 B 27.4 Diels-Kranz || 20-22 cf. *Tim.* 36 D 1 - 7.

1 δ' o : om. P.

intellectifs, l'âme par des cercles, le démiurge attribue à ces coupures le nombre, à savoir le nombre monadique et le nombre hebdomadique. La monade, en effet, correspond au cercle du même, la division, au cercle de l'autre, et l'on montrera un peu plus loin que *le même et l'autre* appartiennent à la classe du démiurge. De plus, après la division des cercles, Platon assume certains éléments comme des symboles, les uns, des dieux assimilateurs, les autres, des dieux séparés du monde, et par leur intermédiaire il consacre l'âme à ces classes de dieux[1]. Si donc *la figure*[2] est supérieure aux dieux intellectifs, *le semblable et le dissemblable*[3], inférieurs à eux, il est nécessaire, je pense, de rapporter à cet ordre ce qui est à la fois monadique et hebdomadique, et il faut aussi que la procession depuis la monade vers l'hebdomade appartienne à cette classe de dieux.

Donc chacun des sept dieux intellectifs est le chef d'une hebdomade intellective, comme nous venons de l'apprendre par la méthode des images. Mais au degré intellectif, l'hebdomade est une et apparentée à elle-même, tandis que, dans les âmes, les cercles diffèrent les uns des autres par leurs propriétés caractéristiques divines. Car les âmes ont reçu le nombre de telle manière qu'elles puissent non seulement conserver la nature propre qu'elles ont reçue pour maintenir dans l'existence les êtres encosmiques, mais aussi faire tourner les cercles visibles[4] avec les leurs.

5

[*Deuxième partie : la première triade.* A. *Cronos*]
[*Cronos, le sommet des intellectifs, dans le* Cratyle]

Ces rappels doivent suffire parce qu'ils apportent des preuves éclatantes[5] de la doctrine de Platon à ce sujet. Maintenant, recommençons depuis le sommet de cet ordre[6] et disons au sujet de chacun des dieux intellectifs

1-6. Voir *Notes complémentaires*, p. 161.

διαιρῶν ἄνωθεν ἀπὸ τῶν νοερῶν θεῶν τὸν ἀριθμὸν ἐπιφέρει ταῖς τομαῖς, μοναδικὸν λέγω καὶ ἑβδομαδικόν. Ἐπεὶ καὶ ἡ μὲν μονὰς κατὰ τὸν ταὐτοῦ κύκλον, ἡ δὲ διαίρεσις κατὰ τὸν θατέρου · φανήσεται δὲ μικρὸν ὕστερον τὸ ταὐτὸν καὶ θάτερον τῇ δημιουργικῇ τάξει προσήκοντα. Ἔτι δὲ καὶ μετὰ τὴν διαίρεσιν τῶν κύκλων τὰ μὲν τῶν ἀφομοιωματικῶν θεῶν, τὰ δὲ τῶν ἀπολύτων σύμβολα παραλαμβάνει, καὶ διὰ τούτων ἀνίησι τὴν ψυχὴν ταῖς τάξεσι τῶν θεῶν ταύταις. Εἰ τοίνυν τὸ μὲν σχῆμα πρὸ τῶν νοερῶν ἐστι θεῶν, τὸ δὲ ὅμοιον καὶ τὸ ἀνόμοιον μετ' αὐτούς, ἀνάγκη δήπου τὸ μοναδικὸν ἅμα καὶ ἑβδομαδικὸν εἰς ταύτην ἀναπέμπεσθαι τὴν διακόσμησιν καὶ τὴν ἀπὸ μονάδος εἰς ἑβδομάδα πρόοδον τῇ τάξει ταύτῃ προσήκειν.

Ἕκαστος οὖν τῶν ἑπτὰ νοερῶν θεῶν ἑβδομάδος ἡγεῖται νοερᾶς, ὡς ἐκ τῶν εἰκόνων μεμαθήκαμεν. Ἀλλ' ἐκεῖ μὲν ἡ ἑβδομὰς μία καὶ πρὸς ἑαυτὴν συγγενής, ἐν δὲ ταῖς ψυχαῖς οἱ κύκλοι δια|φέρουσιν ἀλλήλων κατὰ τὰς ἰδιότητας τὰς θείας. Οὕτω γὰρ ἐδέξαντο τὸν ἀριθμόν, ὥστε καὶ τὴν οἰκείαν φύσιν διασῴζειν ἣν ἔλαχον τὰ ἐγκόσμια συνέχουσαι, καὶ τοὺς φαινομένους κύκλους συνελίσσειν τοῖς ἑαυτῶν.

ε'

Ταῦτα μὲν οὖν ὑπεμνήσθω διὰ τούτων, οὐκ ἀμυδρὰ τεκμήρια φέροντα τῆς τοῦ Πλάτωνος περὶ τούτων διατάξεως. Πάλιν δὲ ἄνωθεν ἀρξάμενοι περὶ ἑκάστου λέγωμεν,

4 μικρὸν ὕστερον : cf. infra, cap. 39 || 4-5 = *Parm.* 146 A 9 - B 1 || 9 = *Parm.* 145 B 3 || 10 = *Parm.* 147 C 1.

15 θεῶν ο : θείων P.

tout ce qui est nécessaire pour constituer la présente théologie. Au tout premier rang, donc, Cronos, le roi des dieux intellectifs doit être célébré par nous, parce qu'il fait briller, selon Socrate dans le *Cratyle*, *le caractère pur et intact de l'intellect*, et qu'il a établi sa puissance parfaite au sommet même des intellectifs ; et parce que, tout en demeurant et en procédant à la fois à partir du père, tout en séparant le domaine intellectif du domaine rassembleur et tout en établissant en continuité avec ce domaine la supériorité des autres dieux intellectifs, il contient en lui-même l'élément intelligible lui-même de l'intellect démiurgique et la totalité des êtres[1].

C'est la raison pour laquelle les *liens* Croniens désignent d'une manière mystérieuse la compréhension de cet intelligible et son union avec lui. Car l'intelligible est objet de compréhension pour l'intellect ; de même donc que l'intelligible transcende l'intellect et que l'intellect est dit le comprendre, de la même manière Zeus aussi est dit lier son père, et ce alors que c'est lui-même qui se lie à son père, car le lien est une compréhension des choses qui sont liées[2]. La vérité, la voici : Cronos est un intellect complet, et le très grand Zeus est aussi un intellect ; chacun des deux étant un intellect, chacun est aussi, je pense, un intelligible. Car tout intellect est converti vers lui-même, et en se convertissant vers lui-même, il agit sur lui-même, et en agissant sur lui-même et non pas sur les choses extérieures, il est à la fois intelligible et intellectif[3] ; en tant qu'il intellige, il est intellectif, en tant qu'il est intelligé, il est aussi intelligible. Par conséquent, l'intellect de Zeus lui aussi est intellect de lui-même et intelligible pour lui-même, tout de même aussi que l'intellect de Cronos est intelligible pour lui-même et intellect de lui-même ; seulement, le premier est davantage intellect, le second, davantage intelligible. Car, l'intellect de Cronos est établi au sommet de l'intellectif, celui de Zeus, à sa limite inférieure ; l'un est

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 161-162.

ὅσα πρὸς τὴν παροῦσαν ἐξαρκεῖ θεολογίαν. Πρώτιστος τοίνυν ἡμῖν ὁ βασιλεὺς τῶν νοερῶν θεῶν Κρόνος ἀνυμνείσθω, κατὰ τὸν ἐν τῷ Κρατύλῳ Σωκράτην τὸ καθαρὸν καὶ ἀκήρατον τοῦ νοῦ καταλάμπων καὶ ἐν αὐτῇ τῇ τῶν νοερῶν ἀκρότητι τὴν ἑαυτοῦ παντελῆ δύναμιν ἱδρυσάμενος, μένων μὲν ἅμα καὶ προϊὼν ἐκ τοῦ πατρός, καὶ διαιρῶν τὴν νοερὰν ἡγεμονίαν τῆς συνεκτικῆς, καὶ συνεχῆ πρὸς αὐτὴν τὴν τῶν ἄλλων νοερῶν θεῶν ὑπεροχὴν προστησάμενος, αὐτὸ δὲ τὸ νοητὸν τοῦ δημιουργικοῦ νοῦ καὶ τὸ πλήρωμα τῶν ὄντων ἐν ἑαυτῷ περιέχων.

Διὸ δὴ καὶ οἱ Κρόνιοι δεσμοὶ μυστικῶς τὴν περίληψιν αἰνίσσονται τοῦ νοητοῦ τούτου καὶ τὴν ἕνωσιν τὴν πρὸς αὐτό. Τῷ γὰρ νῷ τὸ νοητὸν περιληπτόν· ὥσπερ οὖν ἐξήρηται μὲν τοῦ νοῦ τὸ νοητόν, λέγεται δὲ αὐτὸ περιλαμβάνειν ὁ νοῦς, οὕτω δὴ καὶ ὁ Ζεὺς δεσμεῖν τὸν πατέρα λέγεται, καὶ ταῦτα περὶ ἐκεῖνον αὐτὸς συνδέων αὐτόν, καὶ γὰρ ὁ δεσμὸς περίληψίς ἐστι τῶν συνδεομένων. Τὸ δὲ ἀληθὲς ὧδε ἔχει. Νοῦς μέν ἐστιν ὁ Κρόνος παντελής, νοῦς δὲ καὶ ὁ μέγιστος Ζεύς· νοῦς ἑκάτερος ὤν, ἔστι δήπου καὶ νοητὸν αὐτός. Πᾶς γὰρ νοῦς εἰς αὐτὸν ἐπέστραπται, πρὸς δὲ αὐτὸν ἐπιστρέφων, πρὸς ἑαυτὸν ἐνεργεῖ, πρὸς ἑαυτὸν δὲ ἐνεργῶν καὶ οὐ πρὸς τὰ ἔξω, νοητόν ἐστιν ἅμα καὶ νοερόν· ᾗ μὲν νοεῖ, νοερόν, ᾗ δὲ νοεῖται, καὶ νοητόν. Ὥστε καὶ ὁ Δίιος νοῦς ἑαυτοῦ νοῦς ἐστι καὶ αὐτῷ νοητόν, ὡσαύτως δὲ καὶ ὁ Κρόνιος νοῦς ἑαυτῷ νοητόν ἐστι καὶ ἑαυτοῦ νοῦς· ἀλλ' ὁ μὲν μᾶλλον νοῦς, ὁ δὲ μᾶλλον νοητόν. Ἵδρυται γὰρ ὁ μὲν κατὰ τὴν ἀκρότητα τὴν νοεράν, ὁ δὲ κατὰ τὸ πέρας·

3-4 = *Crat.* 396 B 6 - 7 || 11 = *Crat.* 404 A 6.

4 ἐν αὐτῇ O^{2} : ἑαυτῆι P || 13 αὐτό nos : αὐτόν P || 19 νοῦς P : an scr. νοῦς <δ'> ? || 20-21 πρὸς δὲ αὐτὸν ... ἐνεργεῖ in spatio artiore scr. P^{2} || 22-23 ἅμα καὶ ... νοεῖται in spatio artiore scr. P^{2} || 24 καὶ^{1} ... ὡσαύτως δὲ in spatio uacuo scr. P^{2} || 25-26 ἀλλ' ὁ μὲν in spatio uacuo scr. P^{2}.

objet de désir, l'autre, ce qui désire ; l'un est ce qui remplit, l'autre, ce qui est rempli[1].

Cronos étant donc intellect et intelligible, Zeus aussi au second rang est intellect et intelligible ; mais l'intelligible de Zeus est intellectif, tandis que l'intellectif de Cronos est intelligible. Zeus donc, étant en même temps intellectif et intelligible, s'intellige lui-même, comprend et lie l'intelligible qui est en lui ; et puisqu'il lie en lui-même cet intelligible, on dit qu'il lie l'intelligible même qui est supérieur à lui, et qu'il le comprend de toutes parts[2]. De fait, si Zeus entre en lui-même, il va vers Cronos et, par l'intelligible qui est en lui-même, il intellige l'intelligible qui est supérieur à lui, et de cette façon *l'intelligible n'est pas en dehors de l'intellect*[3]. En effet, tout intellect possède l'intelligible qui est en lui-même sans distinction d'avec lui-même et, l'intelligible qui lui est supérieur, il l'intellige encore en lui-même[4]. Car tout ce qui est en dehors est étranger, adventice et de nature inférieure, mais ce qui est préétabli dans l'ordre de la causalité et préexiste comme objet de désir, se trouve dans les êtres mêmes qui désirent. Car, c'est en se convertissant vers eux-mêmes et en s'inclinant vers eux-mêmes qu'ils découvrent leur propre cause et tout ce qui est supérieur ; et plus la conversion vers eux des êtres qui désirent est parfaite et unifiée, plus il sont en communion avec les objets de leur désir.

Donc, tout intellect, par le fait même qu'il s'intellige lui-même, intellige aussi tout ce qui lui est supérieur, et plus il est uni à lui-même, mieux il est installé dans les intelligibles qui lui sont supérieurs. Car, pour aucun être, sa cause et ce qui lui procure l'être ou la perfection n'est en dehors ; non, ce qui se trouve en dehors, c'est ce qui est inférieur en chaque cas, et ce n'est pas l'intelligible. C'est la raison pour laquelle aussi, pour les êtres divins, aucun ne se convertit vers ce qui lui est inférieur, mais ils sont chacun convertis vers lui-même et, par le moyen de lui-même, vers ce qui lui est supérieur.

1-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 162.

καὶ ὁ μὲν ἐφετόν ἐστιν, ὁ δὲ ἐφιέμενον · καὶ ὁ μὲν πληροῦν, ὁ δὲ πληρούμενον. |

Νοῦ τοίνυν ὄντος τοῦ Κρόνου καὶ νοητοῦ, νοῦς καὶ ὁ Ζεὺς δεύτερον καὶ νοητόν · ἀλλὰ τὸ νοητὸν αὐτοῦ νοερόν ἐστι, τὸ δὲ ἐκείνου νοερόν, νοητόν. Ὁμοῦ δὴ οὖν νοερὸς ὢν ὁ Ζεὺς καὶ νοητός, ἑαυτὸν νοεῖ καὶ περιλαμβάνει καὶ συνδεῖ τὸ ἐν αὐτῷ νοητόν · τοῦτο δὲ ἐν αὐτῷ συνδέων, αὐτὸ τὸ πρὸ αὐτοῦ λέγεται νοητὸν συνδεῖν καὶ περιλαμβάνειν πανταχόθεν. Καὶ γὰρ εἰς ἑαυτὸν εἰσιὼν εἰς ἐκεῖνον χωρεῖ, καὶ τῷ ἐν αὐτῷ νοητῷ τὸ πρὸ αὐτοῦ νοεῖ, καὶ οὕτως οὐκ ἔξω τοῦ νοῦ τὸ νοητόν. Τὸ μὲν γὰρ ἐν αὐτῷ πᾶς νοῦς ἀδιάφορον ἔχει πρὸς ἑαυτόν, τὸ δὲ πρὸ αὐτοῦ πάλιν ἐν ἑαυτῷ νοεῖ. Πᾶν γὰρ τὸ ἔξω ὂν ἀλλότριόν ἐστι καὶ ἐπεισοδιῶδες καὶ τῆς φύσεως τῆς χείρονος, τὸ δὲ ἐν αἰτίας τάξει προϊστάμενον καὶ ὡς ἐφετὸν προϋπάρχον ἐν αὐτοῖς ἐστι τοῖς ἐφιεμένοις. Εἰς ἑαυτὰ γὰρ ἐπιστρεφόμενα καὶ πρὸς ἑαυτὰ συννεύοντα τὰς ἑαυτῶν αἰτίας ἀνευρίσκει καὶ πάντα τὰ πρεσβύτερα · καὶ ὅσῳ τελεωτέρα καὶ ἑνοειδεστέρα τῶν ἐφιεμένων ἡ περὶ αὐτὰ στροφή, τοσούτῳ μᾶλλον τοῖς ἑαυτῶν σύνεισιν ἐφετοῖς.

Αὐτῷ ἄρα τῷ νοεῖν ἑαυτὸν πᾶς νοῦς καὶ τὰ πρὸ αὐτοῦ πάντα νοεῖ, καὶ ὅσῳ μᾶλλον ἥνωται πρὸς ἑαυτόν, τοσούτῳ μειζόνως ἐνίδρυται τοῖς πρὸ ἑαυτοῦ νοητοῖς. Οὐ γάρ ἐστιν ἔξω τῶν ὄντων οὐδενὸς τὸ αἴτιον αὐτοῦ καὶ τὸ τῆς οὐσίας ἢ τῆς τελειότητος παρεκτικόν, ἀλλὰ τὸ χεῖρον ἑκάστου καὶ οὐ τὸ νοητόν. Διὸ δὴ καὶ τῶν θείων ἕκαστον πρὸς μὲν τὸ χεῖρον ἀνεπίστροφόν ἐστι, πρὸς δὲ αὐτὸ καὶ δι' ἑαυτοῦ πρὸς τὸ κρεῖττον ἐπέστραπται. Καὶ νοῦ μὲν οὐδενὸς τὸ

11 = Plot. V 5 (32), Tit. et supra, *Plat. Theol.* III 28, p. 100.18-19.

7 αὐτῷ[1] nos : αὐτῶι P || 11 αὐτῷ f : αὐτῶι P || 26 οὐ s.u. scr. P.

Et l'intelligible n'est inférieur à aucun intellect, tandis que tout <intellect> pour intelliger agit sur lui-même et ainsi comprend les intelligibles qui lui sont supérieurs[1]. Et, entre les intelligibles, les uns, l'intellect les *est*, ce sont ceux qui forment un couple avec lui, les autres, il les *a*, c'est-à-dire chacun des intelligibles qui sont immédiatement participés par lui[2], enfin les autres, il les *voit*, c'est-à-dire chacun des intelligibles qui sont plus loin et davantage transcendants. C'est en effet pour cette raison que l'intellect démiurge lui aussi *est* en même temps intelligible et intellect, qu'il *a* l'intelligible de son père parce qu'il l'a lié, comme dit le mythe, et qu'il *voit le Vivant-en-soi*, *le plus beau de* tous *les objets d'intellection*, comme dit le *Timée*. Et si c'est à cela que pensait le valeureux Amélius quand il a dit que l'intellect est triple : *celui qui est*, *celui qui a*, *celui qui voit*, alors, à mon avis du moins[3], il a correctement saisi la pensée de Platon[4]. Car il est absolument nécessaire que le deuxième intellect non seulement ait l'intelligible, mais aussi le soit et l'ait (qu'il soit l'intelligible qui lui est accouplé et qu'il ait celui qui lui est supérieur, pour autant qu'il en participe), et que le troisième intellect non seulement voie l'intelligible, mais aussi le soit et l'ait (qu'il voie le tout premier intelligible, qu'il ait celui qui est immédiatement au-delà et qu'il soit l'intelligible qui est en lui, celui qui forme un couple avec sa propre intellection, et que cet intelligible soit inséparable de lui).

Si donc, comme nous l'avons dit au début, Zeus intellige son père, Cronos, Cronos est un intelligible, Zeus, un intellect, parce que tout en étant lui-même un intelligible d'une sorte, il participe pourtant à un intelligible d'une autre sorte. C'est pourquoi Platon n'a pas appelé Cronos purement et simplement un intellect, mais *l'intellect intact*[5], car il est l'intelligible dans l'intellectif. Et puisqu'il n'est pas purement et simplement intelligible, mais intelligible pour autant que c'est possible dans les intellectifs, il est lui aussi intellect paternel, puisqu'il est en même temps père et

1-5. Voir *Notes complémentaires*, p. 162-163.

νοητὸν χεῖρον, πᾶς δὲ ⟨νοῦς⟩ πρὸς ἑαυτὸν ἐνεργῶν καὶ τὰ πρὸ αὐτοῦ νοητὰ περιλαβὼν νοεῖ. Καὶ τὰ μὲν ἔστιν, ὅσα συζυγεῖ πρὸς αὐτόν, τὰ δὲ ἔχει, τῶν προσεχῶς αὐτῷ μετεχομένων, τὰ δὲ ὁρᾷ, τῶν πορρώτερον καὶ μᾶλλον ἐξῃρημένων ἕκαστον. Διὰ γὰρ τοῦτο καὶ ὁ δημιουργὸς νοῦς ἔστι μὲν ἅμα νοητὸν καὶ νοῦς, ἔχει δὲ τὸ τοῦ πατρὸς νοητὸν συνδήσας, ὡς ὁ μῦθός φησιν, ὁρᾷ δὲ τὸ αὐτοζῷον, τὸ τῶν νοουμένων ἁπάντων κάλλιστον, ὡς ὁ Τίμαιος λέγει. Καὶ εἰ ταῦτά γ' ἐννοῶν ὁ γενναῖος Ἀμέλιος τριττὸν ἔλεγε τὸν νοῦν, τὸν ὄντα, τὸν ἔχοντα, τὸν ὁρῶντα, κατά γε τὴν ἐμὴν τῆς τοῦ Πλάτωνος διανοίας ὀρθῶς ἀντελάβετο. Δεῖ γὰρ δὴ καὶ τὸν δεύτερον μὴ μόνον ἔχειν τὸ νοητόν, ἀλλ' εἶναι καὶ ἔχειν (εἶναι μὲν τὸ σύστοιχον, ἔχειν δὲ τὸ πρὸ αὐτοῦ, καθ' ὅσον αὐτοῦ μετείληφε)· | καὶ τὸν τρίτον ὁρᾶν τὸ νοητόν, ἀλλὰ καὶ εἶναι καὶ ἔχειν· καὶ ὁρᾶν μὲν τὸ πρώτιστον, ἔχειν δὲ τὸ προσεχῶς ἐπέκεινα, τὸ δὲ ἐν αὐτῷ καὶ τὸ συζυγοῦν τῇ ἑαυτοῦ νοήσει, τοῦτο εἶναι καὶ πρὸς αὐτὸν ἀδιαίρετον ὑπάρχειν.

Εἰ τοίνυν, ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ἐλέγομεν, νοεῖ τὸν ἑαυτοῦ πατέρα Κρόνον ὁ Ζεύς, νοητὸν μέν ἐστιν ὁ Κρόνος, νοῦς δὲ ὁ Ζεύς, ἄλλο μὲν ὢν νοητόν, ἄλλου δὲ μετέχων. Διόπερ καὶ ὁ Πλάτων οὐχ ἁπλῶς ἐκάλει νοῦν τὸν Κρόνον, ἀλλὰ τὸν ἀκήρατον νοῦν, τὸ γὰρ ἐν τῷ νοερῷ νοητόν ἐστιν. Ἐπεὶ δὲ οὐ τὸ ἁπλῶς ἐστι νοητόν, ἀλλ' ὡς ἐν τοῖς νοεροῖς, νοῦς ἐστι καὶ αὐτὸς πατρικός, πατὴρ ὢν ἅμα καὶ νοῦς

2-8 = *Tim.* 39 E 7 - 9 ‖ 8-9 = *Tim.* 30 D 1-2 ‖ 9 Amelius : uide adn. ‖ 19 ἐλέγομεν : cf. supra, cap. 3, p. 15.21-25 ‖ 23 = *Crat.* 396 B 7.

1 νοῦς addidimus : om. P ‖ 3 αὐτῷ nos : αὐτῶν P ‖ 7 νοητὸν s.u. scr. P^1 ‖ 15 τρίτον P : an scr. τρίτον <μὴ μόνον> ? ‖ 18 αὐτὸν P : an scr. αὐτὸ ? ‖ 21 ἄλλο P^2 : ἀλλ' ὁ P.

intellect, et qu'il a le caractère paternel sous le mode intellectif. Dans les intelligibles donc, l'intellect est père, tandis que dans les intellectifs, c'est le père qui est intellect. Et donc Cronos est *un intellect pur*, immatériel et parfait, installé dans l'ordre du désirable au dessus de la démiurgie. Possédant cette propriété caractéristique, il est plein de tous les intelligibles sous le mode intellectif, et pour ainsi dire il déborde[1] d'intellections, et il fait exister deux sortes de classes de dieux, les unes en lui-même, les autres inférieures à lui-même ; il fait procéder les puissances fécondes de son père Ouranos jusqu'aux tout derniers des êtres, et il remplit la classe démiurgique des biens de la génération. Seul parmi les dieux, Cronos est dit recevoir et donner la dignité royale sous l'effet d'une certaine nécessité et comme par violence, puisqu'*il mutile* la fécondité de son père et qu'*il est mutilé* par le grand Zeus[2]. De fait, il borne le royaume de son père, et il est borné par celui qui vient après lui ; il est rempli par ceux qui lui sont supérieurs, et il remplit de perfection féconde toute la démiurgie. Se séparant lui-même de son père, il transcende ses propres produits. Étant intellect un et tout parfait, il contient en lui la multiplicité de tous les intelligibles et, parce qu'il a divinisé le sommet intellectif, il fait briller sur toutes choses la lumière intelligible.

6

[*Le royaume de Cronos dans le* Politique]

C'est donc à bon droit que cet univers aussi possède deux sortes de vies, de *périodes* et de *révolutions*, celle de Cronos et celle de Zeus, comme dit le mythe du *Politique*[3]. Et dans l'une des deux périodes, l'univers produit *spontanément tous* les biens et il possède une vie exempte de peine et de fatigue[4], dans l'autre période,

1-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 163.

καὶ νοερῶς ἔχων τὸ πατρικόν. Ἐν μὲν οὖν τοῖς νοητοῖς καὶ ὁ νοῦς πατήρ ἐστιν, ἐν δὲ τοῖς νοεροῖς καὶ ὁ πατὴρ νοῦς. Καὶ ὁ Κρόνος δὴ οὖν νοῦς ἐστι καθαρὸς καὶ ἄυλος καὶ τέλειος, ἐν ἐφετοῦ τάξει τῆς δημιουργίας ὑπεριδρυμένος. Τοιαύτην δὲ ἔχων ἰδιότητα πλήρης ἐστὶ τῶν νοητῶν πάντων νοερῶς καὶ οἷον ὑπερβλύζει ταῖς νοήσεσι καὶ ὑφίστησι διττὰ γένη θεῶν, τὰ μὲν ἐν ἑαυτῷ, τὰ δὲ μεθ' ἑαυτόν· καὶ προάγει μὲν τὰς τοῦ πατρὸς Οὐρανοῦ γονίμους δυνάμεις ἄχρι τῶν ἐσχάτων, πληροῖ δὲ τὴν δημιουργικὴν τάξιν τῶν γεννητικῶν ἀγαθῶν. Μόνος δὲ αὐτὸς τῶν θεῶν μετά τινος ἀνάγκης καὶ οἷον βίας λαμβάνειν τε καὶ διδόναι λέγεται τὴν βασιλικὴν ἀξίαν, ἐκτέμνων τὸ τοῦ πατρὸς γόνιμον, ἐκτεμνόμενος δὲ παρὰ τοῦ μεγάλου Διός. Καὶ γὰρ ὁρίζει τὴν τοῦ πατρὸς βασιλείαν καὶ ὁρίζεται παρὰ τοῦ μετ' αὐτόν· καὶ πληροῦται μὲν ἐκ τῶν ὑπερκειμένων, πληροῖ δὲ τὴν ὅλην δημιουργίαν τῆς γονίμου τελειότητος. Διακρίνων δὲ αὑτὸν τοῦ πατρὸς ἐξῄρηται τῶν ἀφ' ἑαυτοῦ γεννωμένων. Εἷς δὲ νοῦς ὢν καὶ παντέλειος ἐν ἑαυτῷ συνέχει τὸ πλῆθος τῶν ὅλων νοητῶν, καὶ τὴν ἀκρότητα τὴν νοερὰν ἐκθεώσας πᾶσιν ἐπιλάμπει τὸ νοητὸν φῶς.

ϛʹ

Εἰκότως ἄρα καὶ τὸ πᾶν τοῦτο διττὰς ἔχει ζωὰς καὶ περιόδους καὶ συγκυκλήσεις, καὶ τὴν μὲν Κρονίαν, τὴν δὲ Δίαν, ὥς φησιν ὁ ἐν τῷ Πολιτικῷ μῦθος. Καὶ κατὰ μὲν τὴν | ἑτέραν τῶν περιόδων αὐτόματα πάντα φύει

12-13 cf. *Orph.*, fr. 137 Kern || 23-25 cf. *Pol.* 269 E 1 - 270 A 8 || 25-p. 25.1 cf. *ibid.* 271 C 8 - 272 B 2.

6 καὶ s.u. scr. P^1 || 13 παρὰ τοῦ O : παροῦ P || 17 αὑτὸν nos : αὐτὸν P.

il participe à la confusion de la matière et à la nature qui change continuellement[1]. En effet, entre les deux sortes de vies qui sont dans le monde, dont l'une est invisible et plutôt de l'ordre de l'intellect, l'autre, plutôt de l'ordre de la nature et visible, et dont l'une est définie par la providence, tandis que l'autre procède d'une manière désordonnée selon la fatalité, la dernière qui est inférieure, multiple et s'accomplissant à travers la nature, dépend de l'ordre de Zeus, tandis que la première qui est plus simple, intellective et invisible, dépend de l'ordre de Cronos. C'est ce que l'Étranger d'Élée enseigne clairement lorsqu'il appelle l'un des deux mouvements circulaires, celui de Zeus, et l'autre, celui de Cronos. Et, sans doute, Zeus aussi est cause de la vie invisible du Tout, dispensateur de l'intellect et chef de la perfection intellective, mais il élève au royaume de Cronos tous les êtres, et c'est parce qu'il est chef avec son père qu'il fait venir à l'existence tout l'intellect péricosmique[2]. Et s'il faut dire expressément la vérité, chacune des deux périodes, je veux dire la visible et l'invisible, participe de ces deux dieux, mais l'une est davantage celle de Cronos, l'autre appartient à la royauté de Zeus.

Quoi qu'il en soit, que le très grand Cronos ait reçu une royauté autre que celles des dieux qui lui sont supérieurs, l'Étranger d'Élée l'a rendu parfaitement clair dans le discours avant le mythe, lorsqu'il dit : *Et d'un autre côté, nous avons entendu nombre de gens parler du royaume où Cronos exerçait le pouvoir*[3]. D'après ce sage aussi, Cronos est donc l'un des dieux qui exercent la royauté ; c'est la raison pour laquelle il a manifesté un pouvoir différent de celui de son père[4], et tandis que Ouranos contient les centres intermédiaires des dieux intelligibles-intellectifs[5], Cronos est à la tête des mondes

1. Description classique du chaos, cf. *Tim.* 30 A 3-6. Dans l'*In Tim.* I, p. 389.9-15, en commentant ce passage, Proclus cite déjà le texte du *Politique* 272 E 5 qui introduit la fatalité comme responsable du désordre.
2-5. Voir *Notes complémentaires*, p. 163-164.

τὰ ἀγαθὰ καὶ ἀπήμονα ζωὴν ἔχει καὶ ἄτρυτον· κατὰ δὲ τὴν ἑτέραν μετέχει καὶ τῆς ὑλικῆς πλημμελείας καὶ τῆς πολυμεταβόλου φύσεως. Διττῆς γὰρ οὔσης ἐν τῷ κόσμῳ ζωῆς, τῆς μὲν ἀφανοῦς καὶ νοερωτέρας, τῆς δὲ φυσικωτέρας καὶ ἐμφανοῦς, καὶ τῆς μὲν κατὰ τὴν πρόνοιαν ἀφοριζομένης, τῆς δὲ καθ' εἱμαρμένην ἀτάκτως προϊούσης, ἡ μὲν δευτέρα καὶ πολυειδὴς καὶ διὰ τῆς φύσεως ἐπιτελουμένη τῆς Διίας ἐξήρτηται τάξεως, ἡ δὲ ἁπλουστέρα καὶ νοερὰ καὶ ἀφανὴς τῆς Κρονίας. Καὶ ταῦτα σαφῶς ὁ Ἐλεάτης ξένος ἀναδιδάσκει, τὴν μὲν ἑτέραν τῶν ἀνακυκλήσεων Δίιον ἀποκαλῶν, τὴν δὲ ἑτέραν Κρονίαν. Καίτοι καὶ ὁ Ζεὺς τῆς ἀφανοῦς αἴτιός ἐστι ζωῆς τοῦ παντὸς καὶ τοῦ νοῦ χορηγὸς καὶ τῆς νοερᾶς τελειότητος ἡγεμών, ἀλλ' ἐπὶ τὴν Κρόνου βασιλείαν ἀνάγει τὰ πάντα καὶ μετὰ τοῦ πατρὸς ὧν ἡγεμὼν ὑφίστησι τὸν ὅλον περικόσμιον νοῦν. Καὶ εἰ δεῖ τἀληθῆ διαρρήδην λέγειν, ἑκατέρα μὲν τῶν περιόδων, ἥ τε ἐμφανὴς λέγω καὶ ἡ ἀφανής, μετέχει τῶν θεῶν τούτων ἀμφοτέρων, ἀλλ' ἡ μὲν Κρονία μᾶλλόν ἐστιν, ἡ δὲ ὑπὸ τὴν τοῦ Διὸς τελεῖ βασιλείαν.

Ὅτι δ' οὖν καὶ ὁ μέγιστος Κρόνος βασιλείαν ἑτέραν ἔλαχε τῶν πρὸ αὐτοῦ θεῶν σαφῶς δεδήλωκεν ὁ Ἐλεάτης ξένος ἐν τοῖς πρὸ τοῦ μύθου λόγοις εἰπών· Καὶ μὴν αὖ τήν γε βασιλείαν ἣν ἦρξε Κρόνος πολλῶν ἀκηκόαμεν. Εἷς οὖν ἐστι καὶ κατὰ τοῦτον τὸν σοφὸν τῶν βασιλικῶν θεῶν· διὸ δὴ καὶ ἑτέραν ἀρχὴν προεστήσατο τοῦ πατρός, κἀκείνου τὰ μέσα κέντρα τῶν νοητῶν καὶ νοερῶν θεῶν συνέχοντος οὗτος ἐξηγεῖται τῶν νοερῶν δια-

9-11 cf. *Pol.* 272 B 1-3 || 22-24 = *ibid.* 269 A 7-8.

16 τῶν P^2 : τούτων P || 22-23 αὖ τήν nos : αὐτήν P αὖ καὶ τήν Plat. libri || 23 γε Plat. libri : τε P γε τὴν P^2 || ἦρξε P Plat. libri : ἦρξεν ὁ P^2 || πολλῶν P Plat. libri : ἐκ πολλῶν P^2.

intellectifs et il dispense à tous la <perfection> intellective, premièrement aux dieux, deuxièmement aux êtres supérieurs, et en tout dernier lieu même aux âmes individuelles, lorsqu'elles peuvent se tendre vers *les hauteurs* de Cronos.

En effet, cet univers et tous les dieux encosmiques possèdent toujours les deux vies : ils imitent d'une part l'intellection de Cronos au moyen d'une activité invisible et intellective, et d'autre part, l'intellect démiurgique de Zeus au moyen de la providence exercée sur les êtres inférieurs et, en général, au moyen de la démiurgie visible[1]. En revanche, les âmes individuelles agissent tantôt d'une manière intellective, et ainsi se consacrent elles-mêmes à Cronos, tantôt à la manière de Zeus, et ainsi elles exercent une prévenance sans relation avec les êtres inférieurs. Mais lorsqu'elles se meuvent en révolution d'une manière analogue aux dieux encosmiques, elles intelligent les êtres intelligibles, mettent en ordre les êtres sensibles, et vivent alors les deux vies, tout comme les dieux et les classes des êtres supérieurs. En effet, de deux sortes sont les périodes des âmes, l'une intellective et l'autre providente ; et de deux sortes aussi sont leurs modèles, pour l'une des périodes l'intellect de Cronos, pour l'autre celui de Zeus ; puisqu'aussi bien le très grand Zeus lui-même possède une double activité, puisqu'*il maintient les intelligibles dans son intellect* et que, d'autre part, il met en ordre les sensibles par la création démiurgique[2].

7

[*La vie dans le royaume de Cronos*]
[*d'après le* Politique]

Puis donc qu'il y a deux sortes de révolutions, non seulement dans les êtres universels, mais aussi dans les âmes individuelles, l'Étranger d'Élée dit que, dans la période de Cronos, elles *ne* s'engendrent *pas l'une à*

1-2. Voir *Notes complémentaires*, p. 164.

κόσμων καὶ πᾶσι τὴν νοερὰν χορηγεῖ *** πρώτως μὲν θεοῖς, δευτέρως δὲ τοῖς κρείττοσιν, ἐσχάτως δὲ καὶ ταῖς μερικαῖς ψυχαῖς, ὅταν εἰς τὴν Κρονίαν δύνανται περιωπὴν ἀνατείνεσθαι.

Τὸ μὲν γὰρ πᾶν τοῦτο καὶ οἱ ἐγκόσμιοι θεοὶ πάντες ἀεὶ τὴν διττὴν ἔχουσι ζωήν· καὶ μιμοῦνται τὴν μὲν Κρονίαν νόησιν διὰ τῆς ἀφανοῦς καὶ νοερᾶς ἐνεργείας, τὸν δὲ δημιουργικὸν νοῦν τοῦ Διὸς διὰ τῆς εἰς τὰ δεύτερα προνοίας καὶ ὅλως τῆς ἐμφανοῦς δημιουργίας. Αἱ δὲ μερικαὶ ψυχαὶ ποτὲ μὲν νοερῶς ἐνεργοῦσι καὶ τῷ Κρόνῳ καθιεροῦσιν ἑαυτάς, ποτὲ δὲ Διίως καὶ τὴν τῶν δευτέρων ἄσχετον ποιοῦνται προμήθειαν. Ἐπειδὰν δὲ περιπολῶσιν ἀνάλογον ἐκείνοις, τά τε νοητὰ νοοῦσι καὶ τὰ αἰσθητὰ διακοσμοῦσι καὶ ζῶσιν ἀμφοτέρας τὰς ζωάς, ὥσπερ οἱ θεοὶ καὶ τὰ κρείττονα γένη. | Διτταὶ γὰρ αὐτῶν αἱ περίοδοι, νοερὰ μὲν ἄλλη, προνοητικὴ δὲ ἄλλη· καὶ τὰ παραδείγματα διττά, τῆς μὲν ὁ Κρόνιος νοῦς, τῆς δὲ ὁ Δίιος· ἐπεὶ καὶ αὐτὸς ὁ μέγιστος Ζεὺς διττὴν ἔχει τὴν ἐνέργειαν, νῷ μὲν τὰ νοητὰ κατέχων, τῇ δὲ δημιουργικῇ ποιήσει τὰ αἰσθητὰ διακοσμῶν.

ζʹ

Διττῶν δὴ τῶν ἀνακυκλήσεων οὐσῶν, οὐ μόνον ἐν τοῖς ὅλοις, ἀλλὰ κἀν ταῖς μερικαῖς ψυχαῖς, ἐν μὲν τῇ Κρονίᾳ περιόδῳ τὴν γένεσιν οὐκ ἐξ ἀλλήλων εἶναί φησιν

3-4 = *Pol.* 272 E 5 || 18-19 = *Or. Chald.*, fr. 8.2 des Places, p. 14 Kroll || 23- p. 27.1 = *Pol.* 271 A 4.

1 πᾶσι nos : πᾶσαν P || post χορηγεῖ unam vocem deesse statuimus : supple ex. gr. τελειότητα uel ζωὴν uel simile quid || 13 ἐκείνοις Taylor : ἐκείναις P.

partir de l'autre, comme le font les hommes visibles[1], et que, à la différence de notre cas où seul le premier homme est *né de la Terre*[2], dans le cas des âmes individuelles, c'est non pas la première seule mais toutes qui sont *nées de la Terre* ; en effet, elles s'élèvent à partir des corps tout derniers et terreux et prennent leur part de la vie invisible en abandonnant la vie sensible. En outre, dit-il, elles ne tendent pas non plus vers la vieillesse et, de jeunes qu'elles étaient, ne deviennent pas plus vieilles, tout au contraire elles deviennent plus vigoureuses et intellectives, et quand elles parcourent la route opposée à celle de la génération et quand, pour ainsi dire, elles résolvent la diversité de la vie qu'elles avaient rassemblée au cours de leur descente[3]. C'est la raison pour laquelle à ces âmes aussi appartiennent tous les symboles qui conviennent à la jeunesse : être sans barbe et avoir la peau lisse, alors qu'autrefois elles avaient les cheveux grisonnants et une barbe, car elles rejettent tout ce qui leur est advenu à partir de la génération. Pour celles qui sont arrivées là-bas auprès de Cronos et qui mènent la vie de là-bas, il y a, dit-il[4], *des fruits produits à profusion par les arbres et par toute la végétation généreuse, parce que la terre les donne spontanément. Elles sont nues et campent en plein air sans tapis de sol*, car elles jouissent d'un équilibre *des saisons, qui ne leur cause aucun dommage* ; et elles usent *de lits moelleux, puisque la terre produit* pour elles *l'herbe à profusion*. Ce sont donc ces biens et d'autres du même genre, que reçoivent les âmes de ce très grand dieu pendant la période de Cronos. En effet, elles sont remplies depuis là-bas des biens qui donnent la vie, et cueillent les fruits intellectifs, elles qui se procurent à elles-mêmes la perfection et le bonheur à partir des activités non pas particulières mais universelles. En effet, *la nourriture tirée de l'opinion* fournit des conceptions particulières et matérialisées, tandis que la

1. « Les hommes visibles », c'est-à-dire les corps humains, par opposition aux âmes humaines qui sont invisibles.
2-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 164.

αὐταῖς ὁ Ἐλεάτης ξένος, ὥσπερ τοῖς φαινομένοις ἀνθρώποις, οὐδὲ καθὼς ὁ παρ' ἡμῖν πρῶτος ἄνθρωπος μόνον γηγενής ἐστιν, οὕτως καὶ ἐπὶ τῶν μερικῶν ψυχῶν μίαν τὴν πρώτην, ἀλλ' εἶναι πάσας γηγενεῖς · ἐκ γὰρ τῶν ἐσχάτων καὶ γηΐνων σωμάτων ἀνάγονται καὶ τῆς ἀφανοῦς ἀντιλαμβάνονται ζωῆς, ἀπολείπουσαι τὴν αἰσθητήν. Ἀλλ' οὐδὲ εἰς γῆρας αὐτὰς ῥέπειν καὶ ἀπὸ νεωτέρων ἐπὶ τὸ πρεσβύτερον μεταβάλλειν, τοὐναντίον δὲ ἀκμαιοτέρας ἀποτελεῖσθαι καὶ νοεράς, τὴν ἐναντίαν τῇ γενέσει πορευομένας ὁδὸν καὶ οἷον ἀναλυούσας ἣν κατιοῦσαι συνέθεσαν ποικιλίαν ζωῆς. Διὸ δὴ καὶ πάντα τὰ προσήκοντα τῇ νεότητι σύμβολα κἀκείναις ὑπάρχει ταῖς ψυχαῖς, τὸ ἄτριχον καὶ τὸ λεῖον, ἐκ πολιῶν καὶ γενειώντων τοιαύταις γενομέναις · πᾶν γὰρ τὸ προσφυόμενον αὐταῖς ἐκ τῆς γενέσεως ἀποσκευάζονται. Γενομέναις δὲ ἐκεῖ παρὰ τῷ Κρόνῳ καὶ τὸν ἐκεῖ διαζώσαις βίον καρποὶ μὲν ἄφθονοι, φησίν, ὑπάρχουσιν ἀπὸ δένδρων καὶ πολλῆς ἄλλης ὕλης αὐτομάτως ἀναδιδούσης τῆς γῆς, γυμνοὶ δὲ καὶ ἄστρωτοι θυραυλοῦντες τὰ πολλὰ νέμονται, τὴν γὰρ τῶν ὡρῶν κρᾶσιν ἄλυπον ἔχουσιν · μαλακαῖς δὲ εὐναῖς χρῶνται, φυομένης αὐτοῖς ἐκ γῆς πόας ἀφθόνου. Ταῦτα δὴ καὶ τὰ τοιαῦτα ἀγαθὰ καρποῦνται παρὰ τοῦ μεγίστου τούτου θεοῦ κατὰ τὴν Κρονίαν περίοδον αἱ ψυχαί. Πληροῦνται μὲν γὰρ τῶν ζωογονικῶν ἀγαθῶν ἐκεῖθεν καὶ τοὺς νοεροὺς δρέπονται καρπούς, ἀπὸ τῶν ὅλων, ἀλλ' οὐκ ἐκ μερικῶν ἐνεργειῶν τὴν τελειότητα πορίζουσαι καὶ τὸ μακάριον ἑαυταῖς. Ἡ μὲν γὰρ δοξαστὴ τροφὴ μεριστὰς ἔχει καὶ ἐνύλους τὰς ἀντιλήψεις, ἡ δὲ

2-4 = *Pol.* 271 A 5 ‖ 14 cf. *Tim.* 42 C 6 ‖ 15-22 = *Pol.* 272 A 3 - B 1 ‖ 27-28 = *Phaedr.* 248 B 5.

2 οὐδὲ s.u. scr. P^2 ‖ 2-4 μόνον ... πρώτην add. P^2 mg. et perperam signum inserendi post πρῶτος posuit : om. P ‖ 9 νοεράς nos : νοερῶς P ‖ 20 ἄλυπον o Plat. libri : ἄλυτον P.

nourriture tirée de l'intellect fournit des conceptions pures, indivisibles et nées d'elles-mêmes. C'est ce que laisse entendre le mot « spontanément » et le fait que cette nourriture soit donnée par la Terre, étant donné que c'est la fécondité même des dieux qui fait briller sur les âmes la perfection et l'autosuffisance[1]. Car, c'est grâce à cette abondante profusion de biens que les âmes peuvent déverser[2] sur les êtres inférieurs aussi la mesure de bonheur qui leur revient. Donc, elles ne s'enveloppent pas de tuniques[3] comme lorsqu'elles viennent dans la génération, et rien de superflu ne s'ajoute à leur vie, mais pures en elles-mêmes de toute composition et variété et éveillant leur propre intellect, elles se tendent en outre vers le haut sous l'action du père intellectif et participent des biens universels, étant gardées par les Saisons[4] et recevant d'elles les mesures de la vie bienheureuse. Et parce qu'elles passent toute leur existence avec facilité, qu'elles établissent leur vie sans sommeil[5] et immaculée dans les puissances génératrices des intelligibles et qu'elles sont remplies des fruits intellectifs et nourries des formes immatérielles et divines, on dit qu'elles vivent *la vie que l'on menait sous le règne de Cronos.*

8

[*Les âmes, nourrissons de Cronos*]

Puis donc que ce dieu est le chef de toute la vie intellective et que tout intellect, tant l'imparticipable que le participable, procède de ce dieu comme de sa cause, il appartient à ce très grand dieu de faire aussi paître les âmes et de les nourrir. En effet, puisqu'il est intelligible dans les intellectifs, c'est lui qui nourrit les âmes, et pour cela les âmes sont appelées *les nourrissons*

1-5. Voir *Notes complémentaires*, p. 165.

νοερὰ καθαρὰς καὶ ἀμερίστους καὶ αὐτοφυεῖς, ὃ δὴ καὶ τὸ αὐτόματον αἰνίσσεται καὶ ἡ ἐκ τῆς γῆς ἀνάδοσις, αὐτοῦ τοῦ γονίμου τῶν θεῶν τὴν τελειότητα καὶ τὴν αὐ|τάρκειαν ἐπιλάμποντος ταῖς ψυχαῖς. Διὰ γὰρ τὴν ἄφθονον περιουσίαν τῶν ἀγαθῶν καὶ τοῖς δευτέροις ἐπιρρεῖν δύνανται τὸ προσῆκον αὐτοῖς τῆς εὐδαιμονίας μέτρον. Οὔτ' οὖν χιτῶνας περιβάλλονται, καθάπερ ὅταν εἰς γένεσιν χωρῶσιν, οὔτε προσθήκαις πλεονάζουσι τῆς ζωῆς, ἀλλ' αὐταὶ καθ' ἑαυτὰς καθαρεύουσαι πάσης συνθέσεως καὶ ποικιλίας καὶ τὸν ἑαυτῶν ἀνεγείρουσαι νοῦν, πρὸς τούτοις ἀνατείνονται ὑπὸ τοῦ νοεροῦ πατρὸς καὶ μετέχουσι τῶν ὅλων ἀγαθῶν, φρουρούμεναι ὑπὸ τῶν Ὡρῶν καὶ τὰ μέτρα τῆς εὐδαίμονος ζωῆς ὑπ' αὐτῶν ὑποδεχόμεναι· πάντα δὲ τὸν βίον μετὰ ῥᾳστώνης διατελοῦσαι καὶ τὴν ἄϋπνον ζωὴν καὶ ἄχραντον ἐν ταῖς γεννητικαῖς δυνάμεσιν ἐνιδρύουσαι τῶν νοητῶν, πληρούμεναι δὲ τῶν νοερῶν καρπῶν καὶ τρεφόμεναι τοῖς ἀύλοις καὶ θείοις εἴδεσι τὸν ἐπὶ Κρόνου βίον λέγονται ζῆν.

η΄

Ὅτι δὴ τῆς νοερᾶς ἁπάσης ζωῆς ὁ θεὸς οὗτός ἐστιν ἡγεμὼν καὶ πᾶς νοῦς ὅ τε ἀμέθεκτος καὶ ὁ μεθεκτὸς ἐκ τῆς τούτου πρόεισιν αἰτίας, καὶ τὸ νέμειν τοίνυν τὰς ψυχὰς καὶ τὸ τρέφειν προσήκει τῷ μεγίστῳ τούτῳ θεῷ. Διότι μὲν γὰρ νοητός ἐστιν ἐν τοῖς νοεροῖς, τρέφει μὲν αὐτὸς τὰς ψυχάς, τρόφιμοι δὲ αἱ ψυχαὶ καλοῦνται τοῦ Κρόνου·

17-18 = *Pol.* 271 C 4 et cf. *ibid.* 272 B 1-2 ‖ 25 = *ibid.* 272 B 8.

6 ante τὸ προσῆκον s.u. add. κατὰ P^2 ‖ 11 ὑπὸ s.u. scr. P^1 : om. P ‖ 12 ὡρῶν P : νοερῶν P^2 ‖ τὰ μέτρα s.u. scr. P^1 : om. P ‖ 13 ὑπ' αὐτῶν P : an ἀπ' αὐτῶν leg. ?

de Cronos[1] ; et puisqu'il remplit les âmes non pas des intelligibles tout premiers et unitaires, mais de ses intelligibles à lui, qui sont multipliés par la cause de la distinction, on dit qu'*il fait paître* les âmes, c'est-à-dire qu'il les rassasie sous un mode pour ainsi dire divisé. Et l'on voit comment ces mots révèlent que ce dieu correspond à la toute première triade des intelligibles-intellectifs. En effet, de même que Socrate dans le *Phèdre* dit que les âmes *sont nourries* par l'intelligible dans *le lieu supracéleste* et dans *la prairie*[2], de même aussi l'Étranger d'Élée dit que les âmes que Cronos fait paître sont remplies de biens intellectifs.

Et il n'est pas étonnant que, dans l'un et l'autre textes, les âmes soient rendues parfaites : d'une manière intellective sous la royauté de Cronos, et d'une manière intelligible sous l'action de la classe intelligible des premiers dieux intellectifs. De fait, ce dieu lui-même est nourri par cette classe-là, et il a reçu la supériorité directrice et primordiale parmi les intellectifs, parce que Cronos est rempli par elle de puissances cachées et invisibles, et qu'il est dans les pères intellectifs ce que cette classe est dans les mondes intelligibles-intellectifs. A tous les degrés donc, *l'intelligible* est *une nourriture*[3] pour les âmes qui s'élèvent, mais l'union à l'intelligible a lieu par l'intermédiaire des dieux de deuxième et troisième rang[4]. De même donc que l'ordre démiurgique élève les âmes jusqu'aux hauteurs de Cronos, de même aussi l'ordre de Cronos les élève jusqu'à *la voûte subcéleste*[5]. Car les âmes, après avoir accompli dans le royaume de Cronos *leurs nombreuses et bienheureuses évolutions*, de nouveau à partir de là se tendent vers la triade perfectrice, et de là, vers la triade céleste[6] ; à partir de cette triade, contemplant *le lieu supracéleste*, elles s'unissent désormais d'une manière indicible aux

1. Les âmes sont appelées « Nourrissons de Cronos », voir aussi *In Crat.* § LXIII, p. 28.9, où ses intelligibles à lui constituent la dialectique, comme ici, bien que le mot ne soit pas prononcé.
2. Ceci a été montré dans *Théol. plat.* IV 6, p. 24.3-12.
3-6. Voir *Notes complémentaires*, p. 165.

διότι δὲ οὐ τῶν πρωτίστων αὐτὰς πληροῖ καὶ ἑνιαίων νοητῶν, ἀλλὰ τῶν ἑαυτοῦ τῇ τῆς διακρίσεως αἰτίᾳ πληθυομένων, νέμειν αὐτὰς καὶ οἷον διῃρημένως ἀποπληροῦν λέγεται. Καὶ ὁρᾷς ὅπως διὰ τούτων ὁ θεὸς οὗτος ἀναφαίνεται τῇ πρωτίστῃ τριάδι τῶν νοητῶν καὶ νοερῶν σύστοιχος ὤν. Ὡς γὰρ ὁ ἐν τῷ Φαίδρῳ Σωκράτης τρέφεσθαι τὰς ψυχὰς ἐν τῷ ὑπερουρανίῳ τόπῳ καὶ τῷ λειμῶνι τῷ νοητῷ φησιν, οὕτω δὴ καὶ ὁ Ἐλεάτης ξένος ὑπὸ τῷ Κρόνῳ νεμομένας αὐτὰς πληροῦσθαι τῶν νοερῶν ἀγαθῶν.

Καὶ οὐδὲν θαυμαστὸν εἰ παρ' ἀμφοῖν αἱ ψυχαὶ τελειοῦνται, νοερῶς μὲν ὑπὸ τῇ βασιλείᾳ τοῦ Κρόνου, νοητῶς δὲ ὑπὸ τῇ νοητῇ τάξει τῶν πρώτων νοερῶν θεῶν. Καὶ γὰρ αὐτὸς ὁ θεὸς οὗτος ὑπ' ἐκείνης τρέφεται τῆς τάξεως · καὶ διὰ τοῦτο τὴν ἡγεμονικὴν ἔλαχε καὶ πρωτουργὸν ἐν τοῖς νοεροῖς ὑπεροχήν, ὅτι δὴ παρ' ἐκείνης αὐτῆς τῶν κρυφίων πληροῦται καὶ ἀφανῶν δυνάμεων καὶ τοῦτό ἐστιν ἐν τοῖς νοεροῖς πατράσιν ὅπερ ἐκείνη περὶ τοὺς νοητοὺς ὁμοῦ καὶ νοεροὺς διακόσμους. Πανταχοῦ δὴ οὖν ταῖς ψυχαῖς ἀναγομέναις τροφὴ μὲν γίγνεται τὸ νοητόν, ἡ δὲ πρὸς αὐτὸ συνοχὴ διὰ τῶν δευτέρων ὑπάρχει καὶ τρίτων θεῶν. Ὥσπερ οὖν ἡ δημιουργικὴ τάξις ἐπὶ τὴν Κρονίαν αὐτὰς ἀνάγει περιωπήν, οὕτω δὴ καὶ ἡ Κρονία τάξις ἐπὶ τὴν ὑπουρα|νίαν ἁψῖδα. Τὰς γὰρ πολλάς τε καὶ μακαρίας διεξόδους ἐν τῇ Κρόνου βασιλείᾳ ποιησάμεναι πάλιν ἐντεῦθεν ἐπὶ τὴν τελεσιουργὸν ἀνατείνονται τριάδα, κἀντεῦθεν ἐπὶ τὴν Οὐρανίαν, ἀφ' ἧς τὸν ὑπερουράνιον θεώμεναι τόπον αὐτοῖς ἀρρήτως ἤδη συνάπτονται τοῖς

3 = *Pol.* 271 E 5 ‖ 6-8 = *Phaedr.* 247 D 4, C 3, 248 C 1 ‖ 20 = *Or. Chald.*, fr. 17 des Places, p. 19 Kroll ‖ 23-24 = *Phaedr.* 247 A 8 - B 1 ‖ 24-25 = *ibid.* 247 A 4 ‖ 27-28 = *ibid.* 247 C 3.

9 Κρόνῳ f : χρονίω P (uide infra, p. 30.8-9) ‖ 16 τῶν s.u. scr. P[s] : om. P ‖ 17 πληροῦται nos : πληροῦνται P ‖ 24 ὑπουρανίαν nos : ὑπερουρανίαν P.

biens suprêmes eux-mêmes des intelligibles ; et c'est de cette manière que les mondes inférieurs sans cesse unissent les âmes aux mondes qui leur sont supérieurs. C'est pourquoi[1] la théurgie elle aussi, imitant les périodes invisibles des âmes, met les initiations aux dieux inférieurs avant les plus élevées[2], et par elles nous fait passer jusqu'aux hauteurs intelligibles elles-mêmes.

<9>

[*Cronos dans les* Lois *et le* Gorgias]

Ainsi donc ces indications au sujet de la vie de Cronos et de la manière de vivre des âmes soumises à Cronos, Platon ne les donne pas seulement dans ce texte, mais aussi dans le discours de l'Étranger d'Athènes[3]. De fait, dans le IV[e] livre des *Lois*, il célèbre *la vie que l'on menait sous le règne de Cronos*, faisant allusion, sous le couvert des fictions mythiques, à la pureté, à la facilité, à la plénitude et à l'autosuffisance de l'activité dans cette vie-là. Et s'il faut non seulement à partir de ces textes, mais encore à partir de toute la mystagogie[4] de Platon au sujet de ce dieu, déduire aussi et parcourir toutes les classes de dieux que Platon place à la tête de l'univers, premièrement rappelons-nous les trois rois du *Gorgias*, *qui se partagent* le royaume de Cronos, et que Cronos a fait venir à l'existence pour hériter d'une manière divisée de son pouvoir unitaire et indivisible, et à la tête desquels il a mis *la Loi* divine qui est cause de *la répartition selon l'intellect* et pour les dieux eux-mêmes et pour tous ceux qui viennent après les dieux. Deuxièmement, rappelons-nous ceux que, dans les *Lois*, Cronos est dit *mettre à la tête* des diverses classes des âmes *en qualité de chefs et de rois*, *sont non point des hommes*, *mais des démons d'une race plus divine et meilleure*, qui pour les

1-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 165-166.

ἀκροτάτοις τῶν νοητῶν ἀγαθοῖς · καὶ τοῦτον δὴ τὸν τρόπον αἱ δεύτεραι διακοσμήσεις ἀεὶ συνάπτουσι τὰς ψυχὰς ταῖς πρὸ αὐτῶν. Ὃ δὴ καὶ ἡ θεουργία μιμουμένη τὰς ἀφανεῖς περιόδους τῶν ψυχῶν, τὰς πρὸς τοὺς δευτέρους θεοὺς τελετὰς προϋποτίθησι ταῖς ὑψηλοτέραις καὶ διὰ τούτων ἡμᾶς ἐπ' αὐτὴν διαβαίνειν ποιεῖ τὴν νοητὴν περιωπήν.

⟨θ'⟩

Ταῦτα μὲν οὖν περὶ τῆς Κρονίας ζωῆς καὶ τῆς ὑπὸ τῷ Κρόνῳ τῶν ψυχῶν πολιτείας ὁ Πλάτων οὐκ ἐν τούτοις μόνον, ἀλλὰ κἀν τοῖς τοῦ Ἀθηναίου ξένου λόγοις ἐνδείκνυται. Καὶ γὰρ ἐν τῷ τετάρτῳ τῶν Νόμων τὸν ἐπὶ τοῦ Κρόνου βίον ἀνυμνεῖ, τό τε ἄχραντον τῆς ἐνεργείας ἐκείνης καὶ τὸ ῥᾷστον καὶ τὸ πλῆρες καὶ τὸ αὔταρκες διὰ τῶν μυθικῶν πλασμάτων αἰνισσόμενος. Εἰ δὲ δεῖ καὶ ἐκ τούτων καὶ ἐκ πάσης αὐτοῦ τῆς περὶ τοῦ θεοῦ τούτου μυσταγωγίας καὶ τὰς τάξεις ἀναλογίσασθαι καὶ διελθεῖν ὅσας αὐτὸς ἐφίστησι τοῖς ὅλοις, πρῶτον μὲν τοὺς ἐν Γοργίᾳ τρεῖς βασιλέας ἐννοήσωμεν διανεμομένους αὐτοῦ τὴν βασιλείαν, οὓς ὁ Κρόνος παρήγαγεν ὡς τὴν ἑνοειδῆ καὶ ἀμέριστον ἀρχὴν διῃρημένως κληρωσομένους, καὶ τὸν νόμον αὐτοῖς τὸν θεῖον ἐπέστησε τῆς κατὰ νοῦν διανομῆς αἴτιον ὄντα καὶ αὐτοῖς τοῖς θεοῖς καὶ τοῖς μετὰ θεοὺς ἅπασιν. Δεύτερον δὲ οὓς ἐν τοῖς Νόμοις ἄρχοντας καὶ βασιλέας ἐφιστάνειν λέγεται ταῖς διαφόροις λήξεσι τῶν ψυχῶν, οὐκ ἀνθρώπους, ἀλλὰ γένους θειοτέρου καὶ ἀμείνονος δαίμονας, οἳ καὶ τὰ μέτρα

11-12 = *Leg.* IV 713 A 6 - 714 B 2 || 17-19 cf. *Gorg.* 523 A 3-5 || 20-22 = *Leg.* IV 714 A 1-2 || 23-26 = *Leg.* IV 713 C 8 - D 2.

7 θ' nos : ad u. 14 P || 17 ἐφίστησι nos : ὑφίστησι P || 20 κληρωσομένους P^x : κληρωθησομένους P ut uidetur.

âmes répartissent les mesures des biens, retranchent leurs vies liées à la génération, répriment leur mouvement désordonné, et les maintiennent en les contenant[1] dans l'intelligible et dans le royaume de Cronos. Troisièmement donc, rappelons-nous ces dieux démons[2], comme dit l'Étranger d'Élée, que Cronos, dans le *Politique*, met à la tête de chaque partie du monde et des troupeaux d'âmes qui sont en lui ; ces démons, tantôt entrent en contact avec leurs administrés et leur distribuent tous les biens intellectifs et invisibles, tantôt *se soustraient* à la vie naturelle du monde et remontent dans les hauteurs qui leur sont propres en imitant l'éminence transcendante *du démiurge et père*. En outre, nous devons contempler la double révolution circulaire des dieux encosmiques eux-mêmes, tant la Cronienne que la Jovienne ; en effet, ils ont toujours l'une et l'autre révolutions, comme dit le mythe même du *Politique*. Car il est évident que *le changement* touchant *les astres et le soleil* se produit au cours de l'une et de l'autre rotations. Puis donc que la période elle-même est de deux sortes, tout le monde voit qu'ils sont remplis des biens de Cronos aussi et participent à la chaîne de Cronos. Et ce n'est pas seulement les dieux encosmiques mais aussi toutes les classes supérieures venant à la suite de ces deux dieux[3], qui mènent ces activités et qui sont mus selon ces deux mouvements circulaires ; et c'est aussi ces mouvements qui font que les âmes quelquefois participent à la vie intellective et *s'engagent*[4] dans ce voyage, lorsqu'au lieu de la sensation elles prennent comme *chef* de leur mouvement et de leur révolution, *l'intellect*.

Ainsi donc, de Là-haut, depuis les tout premiers dieux jusqu'aux âmes individuelles, Cronos étend son

1-2. Voir *Notes complémentaires*, p. 166.

3. Ces « deux dieux » sont Cronos et Zeus.

4. Pour ce sens de στέλλομαι, cf. *infra*, chap. 10, p. 35.8 et Damascius, *In Phaed.* I, § 149.1-2, § 151.7, § 412.6 ; *In Parm.*, p. 152.19-20.

τῶν ἀγαθῶν διανέμουσι ταῖς ψυχαῖς καὶ τὰς γενεσιουργοὺς αὐτῶν ζωὰς ἀποκόπτουσι καὶ τὴν ἄτακτον φορὰν συστέλλουσι καὶ κατέχουσιν αὐτὰς ἐν τῷ νοητῷ καὶ τῇ βασιλείᾳ τοῦ Κρόνου περιλαβοῦσαι. Τὸ τρίτον τοίνυν οὓς ἐν τῷ Πολιτικῷ κατὰ μέρη τῷ τε κόσμῳ καὶ ταῖς ἀγέλαις ταῖς ἐν αὐτῷ θεοὺς δαίμονας ἐφίστησιν, ὡς ὁ Ἐλεάτης ξένος εἴρηκε, ποτὲ μὲν ἐφαπτομένους τῶν διοικουμένων καὶ νέμοντας αὐτοῖς τὰ νοερὰ καὶ ἀφανῆ πάντα ἀγαθά, ποτὲ δὲ ἀφισταμένους τῆς φυσικῆς τοῦ κόσμου ζωῆς καὶ εἰς τὴν ἑαυτῶν περιωπὴν ἀνατρέχοντας καὶ μιμουμένους τὴν ἐξῃρημένην τοῦ δημιουργοῦ καὶ πατρὸς ὑπεροχήν. | Ἐπὶ δὲ τούτοις αὐτῶν τῶν ἐγκοσμίων θεῶν τὰς διττὰς ἀνακυκλήσεις θεασώμεθα, τήν τε Κρονίαν καὶ τὴν Δίιον· ἔχουσι γὰρ ἑκατέραν ἀεί, καθάπερ αὐτὸς ὁ μῦθός φησιν ὁ ἐν τῷ Πολιτικῷ. Τὴν μὲν γὰρ τῶν ἄστρων τε καὶ ἡλίου μεταβολὴν δῆλον ὡς ἐν ἑκατέραις συμπίπτει ταῖς στροφαῖς γίγνεσθαι. Διττῆς οὖν οὔσης αὐτῆς τῆς περιόδου, παντὶ καταφανὲς ὅτι καὶ τῶν Κρονίων ἀγαθῶν εἰσι πλήρεις καὶ μετέχουσι τῆς Κρονίας σειρᾶς. Καὶ οὐχ οἱ ἐγκόσμιοι θεοὶ μόνον, ἀλλὰ καὶ τὰ κρείττονα γένη πάντα τὰ συνεπόμενα τοῖς θεοῖς ἀμφοτέροις ἐνεργεῖ τὰς ἐνεργείας καὶ συμφέρεται τὰς διττὰς περιφοράς· δι' ὧν καὶ ψυχαὶ ποτὲ μεταλαγχάνουσι τῆς νοερᾶς ζωῆς καὶ στέλλονται τὴν πορείαν ταύτην, ἀντὶ τῆς αἰσθήσεως ἀλλαξάμεναι νοῦν ἡγεμόνα τῆς ἑαυτῶν κινήσεως καὶ περιφορᾶς.

Ἄνωθεν δὴ οὖν ἀπὸ τῶν πρωτίστων θεῶν μέχρι τῶν μερικῶν ψυχῶν διατείνει τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν ὁ Κρόνος

4-7 cf. *Pol.* 271 C 8 - 272 B 2 ‖ 8-10 = *ibid.* 272 E 5 ‖ 10-12 = *ibid.* 273 B 1-2 ‖ 13-15 cf. *ibid.* 269 E 7 - 270 A 8 ‖ 15-16 = *ibid.* 269 A 1-2 ‖ 24 cf. Pind. *Olymp.* 2.126 ‖ 25 = *Leg.* I 631 D 5.

6 ἐφίστησιν nos : ὑφίστησιν P.

royaume ; il rend parfait tous les êtres et les remplit de biens intellectifs, opérant les distributions des biens selon les mesures adaptées à chaque cas. En effet, c'est la raison pour laquelle *la Loi* aussi est venue à l'existence avec lui, comme dit Socrate dans le *Gorgias* : *Cette Loi donc existait sous le règne de Cronos, et toujours jusqu'à aujourd'hui elle existe encore chez les dieux.* En effet, *la Loi* est *répartition d'intellect*, et ce dieu-là est *l'intellect* tout premier, *le plus pur et intact*[1]. Et si en outre ce dieu préside à toute division et gouverne la distinction intellective, il est nécessaire, je pense, que selon ce raisonnement la Loi existe aussi avec lui, Loi qui d'une part distingue les classes des êtres, sépare les classes intellectives et répartit toutes les formes selon la procession bien ordonnée, et qui d'autre part fait briller sur tous les êtres la mesure de l'existence, maintient l'ordre entre eux, conserve immuables les termes de la divine répartition et occupe, dans le royaume de Cronos et dans les intellectifs, la même place qu'*Adrastée* dans *le lieu supracéleste* et dans les intelligibles-intellectifs[2]. En effet, à partir de l'une et de l'autre sont engendrées la garde immuable et la procession de l'ordre qui s'étend à tous les êtres, mais elles diffèrent l'une de l'autre en ce que la Loi divise l'unité en une multiplicité, définit les mesures de l'existence intellective et répartit à chacun le bien qui lui est approprié, en faisant procéder à partir de l'unique intellect les diverses mesures des êtres, tandis qu'Adrastée garde tous les êtres sous un mode unique, tout en demeurant dans l'intelligible, et conserve immuablement l'ordre entier, tout en transcendant toute distinction. La Loi donc est un certain dieu[3] qui divise les formes divines et définit ce qui convient à chacune, en coexistant avec le monde de Cronos par la

1. Dans l'*In Alc.*, p. 219.20 - 221.4, Proclus qui, avec Orphée, qualifie la Loi du titre de « parèdre de Zeus », la fait remonter jusqu'au royaume de Cronos, jusqu'aux intelligibles et même au Bien. Il s'appuie sur ce même passage du *Gorgias*.

2-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 166.

καὶ πάντα τελειοῖ καὶ πληροῖ τῶν νοερῶν ἀγαθῶν, [καὶ] ἄλλοις κατ' ἄλλα μέτρα τῶν ἀγαθῶν τὰς διανομὰς ἀπεργαζόμενος. Διὰ γὰρ τοῦτο καὶ ὁ νόμος αὐτῷ συνυφέστηκεν, ὥς φησιν ὁ ἐν τῷ Γοργίᾳ Σωκράτης· Ἦν οὖν νόμος ὅδε ἐπὶ Κρόνου, καὶ ἀεὶ καὶ νῦν ἔτι ἐστὶν ἐν θεοῖς. Νοῦ γάρ ἐστιν ὁ νόμος διανομή, νοῦς δὲ ὁ πρώτιστος καὶ καθαρώτατος καὶ ἀκήρατος οὗτός ἐστιν ὁ θεός. Εἰ δὲ καὶ διαιρέσεως οὗτος προηγεῖται πάσης καὶ διακρίσεως ἐξάρχει νοερᾶς, ἀνάγκη δήπου καὶ κατὰ τοῦτον τὸν λόγον εἶναι παρ' αὐτῷ τὸν νόμον, τὸν διακρίνοντα μὲν τὰς τάξεις τῶν ὄντων καὶ τὰ νοερὰ γένη διιστάντα καὶ τὰ εἴδη πάντα χωρίζοντα κατὰ τὴν εὔτακτον πρόοδον, πᾶσι δὲ τὸ μέτρον τῆς ὑπάρξεως ἐπιλάμποντα καὶ συνέχοντα τὴν ἐν αὐτοῖς τάξιν καὶ τοὺς ὅρους τῆς θείας διανομῆς ἀκλινεῖς διαφυλάττοντα καὶ ταύτην ἔχοντα τὴν ἀξίαν ἐν τῇ Κρόνου βασιλείᾳ καὶ τοῖς νοεροῖς, ἣν ἐν τῷ ὑπερουρανίῳ τόπῳ καὶ τοῖς νοητοῖς ὁμοῦ καὶ νοεροῖς ἡ Ἀδράστεια. Ἀφ' ἑκατέρου γὰρ αὐτῶν ἡ ἄτρεπτος φρουρὰ καὶ ἡ τῆς τάξεως ἐπὶ πάντα πρόοδος ἀπογεννᾶται, διαφέρουσι δὲ ἀλλήλων ὅτι διαιρεῖ μὲν ὁ νόμος τὸ ἓν εἰς πλῆθος καὶ διορίζει τὰ μέτρα τῆς νοερᾶς ὑποστάσεως καὶ διανέμει τὸ οἰκεῖον ἑκάστοις ἀγαθόν, ἀπὸ τοῦ ἑνὸς νοῦ προάγων τὰ διάφορα μέτρα τῶν ὄντων, ἡ δὲ Ἀδράστεια πάντα φρουρεῖ μονοειδῶς ἐν τῷ νοητῷ μένουσα καὶ τὴν ὅλην τάξιν ἀκλινῶς διατηρεῖ πάσης διαιρέσεως ἐξῃρημένη. Θεὸς οὖν τις ὁ νόμος διαιρετικὸς τῶν θείων εἰδῶν καὶ ἀφοριστικὸς τῶν ἑκάστοις προσηκόντων, κατὰ τὴν ἀπὸ τῆς μιᾶς καὶ ἑνοειδοῦς αἰτίας ἀποπλή-

4-6 = *Gorg.* 523 A 5-6 ‖ 6 = *Leg.* IV 714 A 1-2 ‖ 6-7 = *Crat.* 396 B 7 ‖ 17 = *Phaedr.* 247 C 3 ‖ 18 = *ibid.* 248 C 2.

1 καὶ deleuimus : habet P ‖ 2 τὰς s.u. scr. P[a] : om. P ‖ 3 τοῦτο nos : τοῦτον P.

plénitude qui lui vient d'une cause unique et uniforme, monde dans lequel existent pour la première fois la distinction des êtres et la procession complète des formes. Voilà pourquoi le démiurge lui aussi, ayant les yeux fixés sur ce monde, conduit tous les êtres conformément à la loi, et fait exister la providence encosmique comme une image de l'unité du Père, et la Fatalité ainsi que *les lois de la Fatalité*, comme une image de la distinction selon la loi.

Donc, les âmes aussi vivent selon la loi ; d'une part pendant la période de Zeus, elles sont gouvernées selon *les lois de la Fatalité*, d'autre part pendant la période de Cronos, elles sont dirigées par la loi divine : <ici-bas> elles sont soumises à la multiplicité, là-bas elles se tendent vers une cause unique, enfin élevées jusqu'aux hauteurs intelligibles elles sont soumises *au décret d'Adrastée*, car ce décret s'étend depuis le haut jusqu'aux tout derniers des êtres, et il définit pour les âmes les mesures des périodes entières, comme dit Socrate dans le *Phèdre*[1].

10

[*Cronos dans le mythe orphique*]

Ce qui précède a donc rendu clair qui est ce très grand dieu et de combien de biens il est cause pour les âmes et, au-dessus des âmes, pour les chefs de l'âme, dieux et démons. Et, puisque les théologiens disent que le fait de ne pas vieillir convient à cette classe de dieux, comme le disent non seulement les Barbares[2] mais aussi le théologien des Grecs, Orphée[3] (de fait, il dit d'une manière mystérieuse que les poils du visage Cronien sont toujours noirs et ne blanchissent jamais), j'admire l'intellect divinement inspiré de Platon qui fait, au

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 167.

ρωσιν τῷ Κρονίῳ διακόσμῳ συνυπάρχων, ἐν ᾧ καὶ πρῶτον αἱ τῶν ὄντων διακρίσεις καὶ ἡ παντελὴς τῶν εἰδῶν πρόοδος. Διὸ δὴ καὶ ὁ δημιουργὸς πρὸς τοῦτον βλέπων· κατὰ νόμον | ἄγει τὰ πάντα, καὶ τῆς μὲν ἑνώσεως τῆς τοῦ πατρὸς εἰκόνα τὴν ἐγκόσμιον ὑφίστησι πρόνοιαν, τῆς δὲ κατὰ τὸν νόμον διαιρέσεως τὴν εἱμαρμένην καὶ τοὺς εἱμαρμένους νόμους.

Καὶ τοίνυν καὶ αἱ ψυχαὶ κατὰ νόμον ζῶσιν, ἐν μὲν τῇ Διίᾳ περιόδῳ κατὰ τοὺς εἱμαρμένους νόμους διοικούμεναι, ἐν δὲ τῇ Κρονίᾳ κατὰ τὸν θεῖον νόμον διεξαγόμεναι, *** τῷ πλήθει δουλεύουσιν, ἐκεῖ δὲ εἰς μίαν αἰτίαν ἀνατείνονται· ἀνιοῦσαι δὲ εἰς τὴν νοητὴν περιωπὴν ὑποτάττονται τῷ Ἀδραστείας θεσμῷ· διατείνει γὰρ ἐκεῖνος ἄνωθεν μέχρι τῶν ἐσχάτων καὶ τὰ μέτρα ταῖς ψυχαῖς ἀφορίζει τῶν ὅλων περιόδων, ὥς φησιν ὁ ἐν τῷ Φαίδρῳ Σωκράτης.

ι´

Τίς μὲν οὖν ὁ μέγιστος οὗτος θεός, καὶ ὅσων αἴτιος ἀγαθῶν ταῖς ψυχαῖς καὶ πρὸ τούτων τοῖς τῆς ψυχῆς ἡγεμόσι, θεοῖς τε καὶ δαίμοσιν, ἀπὸ τούτων ἔστω δῆλον. Τῶν δὲ θεολόγων τὸ ἀγήρων τῇ τάξει ταύτῃ προσήκειν λεγόντων, ὥς οἵ τε βάρβαροί φασι καὶ ὁ τῶν Ἑλλήνων θεολόγος Ὀρφεύς (καὶ γὰρ οὗτος ἀεὶ μελαίνας εἶναι τὰς τοῦ Κρονίου προσώπου τρίχας μυστικῶς λέγει καὶ μηδαμῇ γίγνεσθαι πολιάς), θαυμάζω τὸν τοῦ Πλάτωνος ἔνθεον

6-7 = *Tim.* 41 E 2-3 || 10-11 cf. *Gorg.* 523 A 5-6 || 13 = *Phaedr.* 248 C 2 || 22 οἱ βάρβαροι : scil. Chaldaei, cf. *Or. Chald.*, fr. 187 des Places || 23-25 cf. *Orph.*, fr. 130 Kern.

9-10 διοικούμεναι in spatio uacuo scr. P^2 || 10-11 διεξαγόμεναι in spatio uacuo scr. P^2 || 11 lacunam signauimus, supple ex. gr. καὶ ἐνταῦθα μὲν sed plura deesse uidentur || 15 ἀφορίζει : ζει in spatio uacuo scr. P^2.

sujet de ce dieu, la même révélation qu'au sujet de ceux qui marchent sur ses traces. En effet, dans la période de Cronos, les âmes, dit Platon, rejettent la vieillesse pour revenir à la jeunesse, et se débarrassent de leurs cheveux blancs pour garder leurs cheveux noirs[1]. *Chez les vieux*, dit-il, *les cheveux blancs se mettaient à noircir, chez ceux dont la barbe avait poussé, les joues redevenues lisses revenaient à leur jeunesse passée.* Voilà pour l'Étranger d'Élée, quant à Orphée, il présente des pensées semblables au sujet du dieu[2] :

<......., on dit que,> sous le règne de Zeus, fils de Cronos, il a reçu une vie immortelle et que <ni> les boucles mouillées de parfum de sa barbe toute noire ni <celles de sa tête> ne se sont mélangés de la fleur blanche de la faible <vieillesse,> mais <qu'il a gardé sur ses joues> un duvet florissant.

<........................ Quant à Platon,> lorsqu'il nous enseigne la similitude des âmes Croniennes avec le dieu, il dit que d'une part elles font disparaître la vieillesse qu'elles avaient acquise à partir de la génération et qu'elles se débarrassent de la faiblesse due à la matière, et que d'autre part elles mettent en acte la vie juvénile et vigoureuse de l'intellect. Car, il ne leur est pas permis de s'assimiler au dieu qui ne

1. Même doctrine, *In Tim.* I, p. 103.22-26.
2. Nous nous trouvons ici devant un texte lacuneux comme celui que nous avons déjà rencontré en *Théol. plat.* III 20, p. 72.7-10. Nous suivons en général les conjectures de Hermann, *apud* Lobeck, *Aglaophamus* I, p. 512, sauf au vers 3. Le sens est assez clair : selon Proclus ces vers se rapportent à Cronos lui-même et non pas aux sujets de son royaume, comme Kern le suppose dans sa reconstitution que, pour cette raison, nous n'avons pas adoptée. Kern a rapporté ces vers aux *Discours Sacrés* en 24 rhapsodies.

νοῦν τὰ αὐτὰ περὶ τοῦ θεοῦ τούτου τοῖς κατ' ἴχνος αὐτοῦ πορευομένοις ἐκφαίνοντα. Ἐν γὰρ τῇ Κρονίᾳ περιόδῳ τὸ γῆρας ἀφιέναι φησὶ τὰς ψυχάς, ἐπὶ δὲ τὸ νέον ἀνακάμπτειν, καὶ τὸ μὲν πολιὸν ἀφαιρεῖν, τὰς δὲ τρίχας μελαίνας ἴσχειν. Τῶν γὰρ πρεσβυτέρων, φησίν, αἱ λευκαὶ τρίχες ἐμελαίνοντο, τῶν δὲ γενειώντων αἱ παρειαὶ λειαινόμεναι εἰς τὴν παρελθοῦσαν ὥραν καθίσταντο. Ταῦτα μὲν ὁ Ἐλεάτης ξένος, ὁ δέ γε Ὀρφεὺς τὰ τούτοις ὅμοια περὶ τοῦ θεοῦ διατάττεται·

⟨..⟩ ὑπὸ Ζηνὶ Κρονίωνι
ἀθάνατον αἰῶνα λαχεῖν, καθαροῖο γενείου
⟨οὐ⟩ διερὰς χαίτας εὐώδεας οὐδὲ ⟨κάρητος
γήραος ἠ⟩πεδανοῖο μιγήμεναι ἄνθεϊ λευκῷ,
ἀλλὰ ⟨..................................⟩ ἐριθηλέα λάχνην.

⟨..
.....⟩ τὴν πρὸς τὸν θεὸν ὁμοιότητα τῶν Κρονίων ψυχῶν παραδιδούς, τὸ μὲν γῆρας αὐτὰς ἀφανίζειν ὃ προσειλήφασιν ἐκ τῆς γενέσεως λέγει καὶ τὴν ἀσθένειαν ἀποσκευάζεσθαι τὴν ὑλικήν, τὴν δὲ νεάζουσαν καὶ ἀκμαίαν τοῦ νοῦ προβάλλειν ζωήν. Οὐ γὰρ ἄλ|λως θεμιτὸν αὐτὰς ὁμοιοῦσθαι

5-8 = *Pol.* 270 E 1-4 ‖ 10-14 = *Orph.*, fr. 142 Kern.

2 ἐκφαίνοντα P^1 : ἐκφαίνοντας P ut uidetur ‖ 6 δὲ P : δ' αὖ Plat. libri ‖ 7 λειαινόμεναι P : λεαινόμεναι Plat. libri ‖ εἰς P : ἐπὶ Plat. libri ‖ 9-10 post διατάττεται spatium uacuum 15 litt. capax reliquit P quod nescimus utrum Procli uerba contineret an potius Orphei, supple ex. gr. λέγει γὰρ αὐτὸν ‖ 11 λαχεῖν Hermann : spatium uacuum 6 litt. capax reliquit P, καμεῖν scr. P^x ‖ 12 οὐ nos : spatium uacuum 2 litt. capax reliquit P, καὶ scr. Hermann ‖ 12-13 post οὐδὲ spatium uacuum 12 litt. capax reliquit P ‖ 12 κάρητος suppleuimus ‖ 13 γήραος Gesnerus suppleuit ‖ ἠπεδανοῖο Portus : πεδανοῖο P ‖ 14 post ἀλλὰ spatium uacuum 20 litt. capax reliquit P : περὶ κροτάφοισιν ἔχειν suppl. Hermann ‖ post λάχνην unum uersum uacuum reliquit P, supple ex. gr. ταῦτα μὲν οὖν ὁ Ὀρφεὺς περὶ τούτου τοῦ θεοῦ· ὁ δέ γε Πλάτων ‖ 20 προβάλλειν Portus : προσβάλλειν P.

vieillit pas, sinon par la jeunesse intellective et par la puissance immaculée.

La raison en est que le roi Cronos lui-même fait exister les dieux que l'on ne peut enchanter[1] et la triade *implacable* (et c'est pour cela que Cronos est aussi *coronous*[2], comme dit Socrate, car il est un intellect qui, à la fois, contient le sommet de la classe immaculée des dieux et surmonte[3] les dieux vigoureux qui gouvernent l'univers), et que les âmes *qui vont* vers lui en plus de l'activité intellective progressent merveilleusement en vigueur et puissance inflexible et qui ne s'abaisse pas vers la matière. Donc les âmes individuelles, dont les périodes changent, cheminent tantôt vers la jeunesse, tantôt vers la vieillesse, tandis que les âmes universelles[4] qui vivent toujours selon les deux périodes, et qui d'une part sont unies à Cronos par la période invisible, et d'autre part gouvernent le monde avec Zeus par la providence visible, progressent des deux façons et deviennent à la fois plus vieilles et plus jeunes. Et c'était précisément ce que Parménide voulait faire voir lorsqu'il dit que l'un voyageant dans le temps *devient à la fois plus jeune et plus vieux*.

11

[*La première triade.* B. *Rhéa*]
[*Rhéa, deuxième monade intellective*]

Mais tout cela deviendra plus clair dans la suite[5]. Après avoir mis un terme à ces développements au sujet du Roi des dieux intellectifs, il faut à la suite, je pense, célébrer la reine Rhéa. En effet, qu'elle soit la mère du démiurge de l'univers tout en étant une divinité inférieure à Cronos, c'est ce que Platon ainsi qu'Orphée disent[6]. Voici donc ce qu'il faut dire à son sujet.

1-6. Voir *Notes complémentaires*, p. 167-168.

πρὸς τὸν ἀγήρων θεὸν ἢ διὰ τῆς ἥβης τῆς νοερᾶς καὶ τῆς ἀχράντου δυνάμεως.

Τούτου δὲ αἴτιον ὅτι καὶ αὐτὸς ὁ βασιλεὺς Κρόνος ὑποστάτης ἐστὶ τῶν ἀκηλήτων θεῶν καὶ τῆς ἀμειλίκτου τριάδος (διὸ δὴ καὶ κορόνους ἐστίν, ὡς ὁ Σωκράτης φησί, νοῦς γάρ ἐστιν ὁμοῦ τῆς ἀχράντου τάξεως τὴν ἀκρότητα περὶ αὐτὸν ἔχων καὶ τοῖς τὰ ὅλα κυβερνῶσιν ἀκμαίοις θεοῖς ἐποχούμενος)· καὶ αἱ πρὸς αὐτὸν στελλόμεναι ψυχαὶ μετὰ τῆς νοερᾶς ἐνεργείας εἰς ἀκμὴν καὶ δύναμιν ἀκαμπῆ καὶ ἀρρεπῆ πρὸς τὴν ὕλην θαυμαστῶς ἐπιδιδόασιν. Αἱ μὲν οὖν μερικαὶ ψυχαὶ μεταβάλλουσαι τὰς περιόδους ὁτὲ μὲν ἐπὶ τὸ νεώτερον, ὁτὲ δὲ ἐπὶ τὸ πρεσβύτερον ὁδεύουσιν· αἱ δὲ ὅλαι κατ' ἀμφοτέρας ἀεὶ διαζῶσαι, καὶ τῷ μὲν Κρόνῳ κατὰ τὴν ἀφανῆ περίοδον συνοῦσαι, τῷ δὲ Διὶ κατὰ τὴν ἐμφανῆ πρόνοιαν συνδιακοσμοῦσαι τὸ πᾶν, ὁμοῦ κατ' ἀμφότερα τὴν ἐπίδοσιν λαμβάνουσαι πρεσβύτεραι καὶ νεώτεραι γίγνονται. Καὶ τοῦτο ἦν ὃ καὶ ὁ Παρμενίδης ἐνεδείκνυτο λέγων ὅτι τὸ ἓν κατὰ χρόνον πορευόμενον ἅμα νεώτερον γίγνεται καὶ πρεσβύτερον.

ια'

Ἀλλὰ ταῦτα μὲν καὶ εἰς αὖθις ἔσται φανερώτερα. Ταῖς δὲ αὖ περὶ τοῦ βασιλέως τῶν νοερῶν θεῶν ὑπομνήσεσι πέρας ἐπιθέντες ἐχομένως δήπου τὴν βασιλίδα Ῥέαν ὑμνήσομεν. Ταύτην γὰρ δὴ μητέρα τοῦ δημιουργοῦ τῶν ὅλων, δευτέραν δὲ τοῦ Κρόνου θεὸν Πλάτων τέ φησι καὶ Ὀρφεύς. Ὧδ' οὖν περὶ αὐτῆς ἂν εἴη λεκτέον.

4 cf. *Or. Chald.*, fr. 35.1 des Places, p. 20 Kroll ‖ 5 cf. *Crat.* 396 B 6-7 ‖ 8 cf. Pind., *Olymp.* 2.126 ‖ 18-20 = *Parm.* 154 A 5-6 ‖ 22 εἰς αὖθις : uide adn. ‖ 26-27 cf. *Orph.*, fr. 134 Kern.

5 κορόνους nos : κορονόνους P ‖ 7 ἀκμαίοις Taylor : ἀκμαῖος P.

Puisque la cause stable et unifiée de tous les intellectifs ou leur monade principielle demeure en elle-même, qu'elle fait venir au jour toute la multiplicité intellective et de nouveau l'enroule sur elle-même, qu'elle garde dans son sein ses productions et les causes de l'univers, qui proviennent d'elle-même, et que, après la division, elle ramène pour ainsi dire vers leurs principes les êtres divisés, et qu'enfin elle a reçu sous le mode paternel la suprême royauté dans les intellectifs[1], Rhéa qui donne la vie, a procédé au deuxième rang à partir de son propre principe ; elle a reçu le rang maternel parmi tous les mondes paternels, et elle produit, avant les autres dieux, le démiurge universel et la garde inflexible des dieux[2]. En effet, cette déesse est le centre intermédiaire de la triade intellective paternelle et le sein réceptif de la puissance génératrice qui est en Cronos[3] ; elle incite les causes demeurant en lui à engendrer l'univers et fait venir au jour d'une manière distincte toutes les classes des dieux ; tout en étant remplie de puissance intelligible et féconde par le père qui lui est supérieur, elle remplit d'une surabondance qui donne la vie le démiurge et père qui est venu à l'existence à partir d'elle. (D'où vient qu'*il est pour toutes choses cause du fait de vivre*, en tant qu'il a rassemblé en lui-même la plénitude de la vie intellective et qu'il étend à toutes choses la causalité féconde de sa mère[4]). En effet, de même que la déesse intermédiaire multiplie les puissances uniformes de Cronos, les fait procéder et les place à la tête des êtres secondaires, de la même façon le troisième père[5] met au jour et divise tout ensemble la totale surabondance de la monade Cronienne et l'engendrement dyadique de sa mère, et il le fait procéder jusqu'aux tout derniers êtres, de telle sorte qu'il ne laisse pas sans une part de la puissance de Cronos même ce qui dans le Tout est le plus matériel et le plus désordonné.

1-5. Voir *Notes complémentaires*, p. 168.

Τῆς τοίνυν μονίμου καὶ ἡνωμένης τῶν νοερῶν πάντων αἰτίας καὶ ἀρχηγικῆς μονάδος ἐν ἑαυτῇ μενούσης καὶ πᾶν τὸ νοερὸν πλῆθος προφαινούσης καὶ πάλιν εἰς ἑαυτὴν συνελισσούσης καὶ τὰ ἑαυτῆς γεννήματα καὶ τὰς προκυπτούσας τῶν ὅλων αἰτίας ἀφ' ἑαυτῆς ἐγκολπιζομένης καὶ οἷον μετὰ τὴν διαίρεσιν ἀναλυούσης τὰ διαιρούμενα καὶ πατρικῶς ἐν τοῖς νοεροῖς τὴν ἀκροτάτην βασιλείαν κληρωσαμένης, ἡ ζῳογόνος Ῥέα δευτέρα προῆλθεν ἀπὸ τῆς οἰκείας ἀρχῆς, μητρικὴν ἐν ὅλοις τοῖς πατρικοῖς διακόσμοις τάξιν λαχοῦσα καὶ παράγουσα τόν τε ὅλον δημιουργὸν πρὸ τῶν ἄλλων θεῶν καὶ τὴν ἄτρεπτον τῶν θεῶν φρουράν. Τὸ γὰρ μέσον κέντρον τῆς νοερᾶς τριάδος τῆς πατρικῆς καὶ ὁ ἐκδόχιος κόλπος τῆς ἐν τῷ Κρόνῳ γεννητικῆς δυνάμεως ἡ θεός ἐστιν αὕτη, προκαλουμένη μὲν τὰς ἐν ἐκείνῳ μενούσας αἰτίας εἰς ἀπογέννησιν τῶν ὅλων, ἐκφαίνουσα δὲ πάντα τὰ γένη τῶν θεῶν διωρισμένως· καὶ πληρουμένη μὲν ἀπὸ τοῦ πρὸ αὐτῆς πατρὸς τῆς νοητῆς | καὶ γονίμου δυνάμεως, πληροῦσα δὲ τὸν ἀπ' αὐτῆς ὑποστάντα δημιουργὸν καὶ πατέρα τῆς ζῳογονικῆς περιουσίας. Ὅθεν δὴ καὶ τοῦ ζῆν πᾶσιν αἴτιός ἐστιν ὡς τὸ πλήρωμα τῆς νοερᾶς ζωῆς εἰς ἑαυτὸν χωρήσας καὶ τὴν γόνιμον αἰτίαν τῆς μητρὸς εἰς ἅπαντα διατείνων. Ὡς γὰρ ἡ μέση θεὸς πολλαπλασιάζει τὰς ἑνοειδεῖς τοῦ Κρόνου δυνάμεις καὶ προάγει καὶ τοῖς δευτέροις ἐφίστησιν, οὕτως ὁ τρίτος πατὴρ ὁμοῦ καὶ τὴν τῆς μονάδος τῆς Κρονίας παντελῆ περιουσίαν καὶ τὴν δυαδικὴν τῆς μητρὸς ἀπογέννησιν ἐκφαίνει καὶ διαιρεῖ καὶ μέχρι τῶν ἐσχάτων προΐησιν, ὡς μηδὲ αὐτὸ τὸ τοῦ παντὸς ἐνυλότατον καὶ ἀτακτότατον ἄμοιρον ἀφεῖναι τῆς τοῦ Κρόνου δυνάμεως.

12 cf. *Or. Chald.*, fr. 50 des Places, p. 27 Kroll ‖ 13 ὁ ἐκδόχιος κόλπος : uoces Chaldaicae, uide adn. ‖ 20-21 = *Crat.* 396 A 7.

Cette déesse étant donc intermédiaire entre les deux pères[1], l'un qui rassemble la multiplicité intellective, l'autre qui la divise, l'un qui, en raison de sa transcendance, désire demeurer en lui-même et y rester établi, l'autre qui cherche de toutes les façons à procéder, à engendrer et à fabriquer, d'en haut elle fait venir en elle-même les causes démiurgiques de l'univers, tout en communiquant généreusement aux êtres secondaires aussi sa propre puissance. C'est pourquoi, Platon compare sa surabondance féconde *à des flots*, comme dit Socrate dans le *Cratyle*, et affirme que cette déesse est un certain *flux*[3], et par là il indique le caractère fontanier[2] de cette déesse et le fait qu'elle comprend d'une manière unitaire les canaux divisés de la vie. Car le flot primordial est fontanier ; c'est ce qu'il indique lui-même au sujet de cette déesse, lorsqu'un peu plus loin il dit explicitement que *le nom de Téthys est celui d'une source*[4]. A quoi bon discuter encore sur ce sujet et dire : Mais où donc Platon fait-il mention des dieux fontaniers? Car les causes de l'existence de tous les dieux, Platon aussi les nomme flots fontaniers. En outre, s'il pose que l'âme encosmique est *source et principe* de vie parce qu'elle procède des deux, je veux dire de la vivification indivisible et de la divisible[5], comment à bien plus forte raison et plus véritablement n'appellerait-il pas fontanière la déesse qui embrasse toute vie?

Néanmoins je crois qu'il ne convient pas de disputer au sujet des noms, mais il faut examiner les classes mêmes des dieux primordiaux, à mesure que Platon nous les expose à la suite des Théologiens[6] : il célèbre après la monade Cronienne le royaume de Rhéa, et fait venir à l'existence à partir de ces dieux-là le démiurge universel et toute la multiplicité des dieux qui lui est intimement

1. Allusion à l'*Oracle Chaldaïque* tel que Proclus l'interprète un peu plus haut, dans ce chapitre, p. 36.12 : la déesse Rhéa est un centre intermédiaire entre les deux Pères que sont Cronos et Zeus.
2. Ce thème sera repris *infra*, chap. 32, p. 120.17-25.
3-6. Voir *Notes complémentaires*, p. 168-169.

Μέση τοίνυν οὖσα τῶν δύο πατέρων ἡ θεὸς αὕτη, τοῦ μὲν τὸ νοερὸν πλῆθος συνάγοντος, τοῦ δὲ διαιροῦντος, καὶ τοῦ μὲν μένειν ἐν ἑαυτῷ καὶ ἱδρῦσθαι δι' ὑπεροχὴν ἐφιεμένου, τοῦ δὲ πάντῃ προϊέναι καὶ γεννᾶν καὶ δημιουργεῖν σπεύδοντος, ἄνωθεν μὲν εἰς ἑαυτὴν προάγει τὰς τῶν ὅλων δημιουργικὰς αἰτίας, μεταδίδωσι δὲ καὶ τοῖς δευτέροις ἀφθόνως τῆς οἰκείας δυνάμεως. Διὸ καὶ ὁ Πλάτων ῥεύμασιν ἀπεικάζει τὴν γόνιμον αὐτῆς περιουσίαν, ὥς φησιν ὁ ἐν τῷ Κρατύλῳ Σωκράτης, καὶ ῥοήν τινα τὴν θεὸν εἶναι ταύτην ἀποφαίνεται καὶ οὐδὲν ἀλλ' ἢ τὸ πηγάζον αὐτῆς αἰνίσσεται καὶ τῶν μεριστῶν τῆς ζωῆς ὀχετῶν ἑνιαίως περιεκτικόν. Τὸ γὰρ πρωτουργὸν ῥεῦμα πηγαῖόν ἐστιν· ὃ δὴ καὶ αὐτὸς ἐπὶ τῆς θεοῦ ταύτης ἐνδειξάμενος, μικρὸν προελθὼν τὸ τῆς Τηθύος ὄνομα πηγῆς εἶναί φησι διαρρήδην. Τί οὖν ἔτι περὶ τούτων ἀμφισβητεῖν δεῖ καὶ λέγειν· Ποῦ δὲ τῶν πηγαίων θεῶν ὁ Πλάτων ἀπομνημονεύει ; Τὰ γὰρ αἴτια τῆς πάντων τῶν θεῶν ὑποστάσεως ῥεύματα πηγαῖα καὶ αὐτὸς ἐπονομάζει. Καὶ πρὸς τούτοις, εἰ τὴν ἐγκόσμιον ψυχὴν πηγὴν καὶ ἀρχὴν ζωῆς εἶναι τίθεται, διότι δὴ πρόεισιν ἀπ' ἀμφοτέρων, τῆς ἀμερίστου λέγω ζωογονίας καὶ τῆς μεριστῆς, τίς μηχανὴ τὴν τῆς πάσης ζωῆς περιληπτικὴν θεὸν μὴ οὐχὶ πολλῷ μειζόνως καὶ ἀληθέστερον πηγαίαν ἀποκαλεῖν ;

Ἀλλὰ περὶ μὲν τῶν ὀνομάτων οὐδὲν οἶμαι προσήκει διαγωνίζεσθαι, τὰς δὲ τάξεις αὐτὰς τῶν πρωτουργῶν θεῶν κατανοεῖν, ὡς ἑπόμενος τοῖς θεολόγοις ὁ Πλάτων ἡμῖν ἐπεκδιηγεῖται, μετὰ τὴν Κρονίαν μονάδα τὴν τῆς Ῥέας βασιλείαν ἀνυμνῶν καὶ τὸν ὅλον δημιουργὸν ἀπὸ τούτων ὑφιστὰς καὶ πᾶν τὸ συνυφαινόμενον αὐτῷ πλῆθος τῶν

7-9 = *Crat.* 402 B 4 || 9 = *ibid.* 402 A 9 || 14 = *ibid.* 402 C 4-D 2 || 19 = *Phaedr.* 245 C 9.

28 τὸν ὅλον P : τὸν τῶν ὅλων P^{x}.

liée. En effet, la déesse, après avoir lié le plan même des intellectifs et reçu en son sein la vie universelle, a fait procéder par les divers canaux de la vie[1] toutes les puissances intellectives qui sont en elle, et d'une part par son sommet elle est unie au premier père, et avec lui elle engendre les classes universelles de dieux, qui étaient établies en lui[2], d'autre part par sa limite inférieure elle s'unit à la démiurgie et, grâce à cette conjonction unanime avec la démiurgie, elle fait venir à l'existence toutes les classes de dieux supérieures au monde et intérieures à lui[3]. C'est donc Là-bas que sont venus à l'être à titre premier les causes des démiurges universels et les genres plus particuliers de la vie, et l'unité de toutes ces causes, c'est-à-dire la déesse universelle, à la fois transcende ses plénitudes et leur est coordonnée, et en ce sens, elle est ensemble uniforme et multiforme, et bien qu'elle soit unique, simple et parfaite en elle-même, elle est un monde qui donne la vie, procédant depuis le haut jusqu'aux tout derniers êtres, et elle fait exister les puissances qui donnent la vie du plan de la vie jusqu'aux tout derniers êtres. C'est pourquoi Platon aussi rapporte à cette déesse la cause qui donne la vie à l'univers[4], et, à partir des dons ultimes de la déesse, il fait connaître son activité universelle, laquelle premièrement remplit de puissance intellective et féconde le démiurge universel, deuxièmement perfectionne toutes les classes de dieux par ses fruits intellectifs, troisièmement nourrit les âmes compagnes des dieux par les canaux de la perfection divine, enfin aux tout derniers degrés dispense aussi aux vivants mortels le don de la nature[5].

Voilà donc, je pense, ce qui est plus connu que tout pour ceux qui placent les réalités divines au-delà des œuvres de la nature[6] ; mais ce qu'il convient davantage

1. Voir *Notes complémentaires*, p. 169.
2. « Qui étaient établies en lui », puisque Cronos avalait ses enfants, allusion au mythe orphique, comme déjà *supra*, p. 36.3-5.
3-6. Voir *Notes complémentaires*, p. 169.

θεῶν. Συνδήσασα γὰρ ἡ θεὸς αὐτὸ τὸ πλάτος τῶν νοερῶν καὶ τὴν ὅλην ζωὴν ἐγκολπισαμένη πάσας ἐν ἑαυτῇ τὰς νοερὰς δυνάμεις προὐβάλλετο τῶν τῆς ζωῆς διαφόρων ὀχετῶν, καὶ τῇ μὲν ἀκρότητι τῇ ἑαυτῆς συνήνωται τῷ πρώτῳ πατρὶ καὶ συναπογεννᾷ τὰ ὅλα καὶ | ἐν αὐτῷ μείναντα γένη τῶν θεῶν, τῷ δὲ πέρατι πρὸς τὴν δημιουργίαν συμφύεται καὶ κατὰ τὴν ὁμονοητικὴν σύζευξιν πρὸς αὐτὴν πάσας ὑφίστησι τάς τε πρὸ τοῦ κόσμου καὶ τὰς ἐν τῷ κόσμῳ τάξεις τῶν θεῶν. Ἐκεῖ τοίνυν καὶ τὰ τῶν ὅλων δημιουργῶν αἴτια πρώτως ὑφέστηκε καὶ τὰ μερικώτερά γε τῆς ζωῆς γένη, καὶ ἡ τούτων ἁπάντων ἕνωσις καὶ ἡ ὅλη θεὸς ὁμοῦ μὲν ἐξῄρηται τῶν ἑαυτῆς πληρωμάτων, ὁμοῦ δὲ συντέτακται αὐτοῖς, καὶ οὕτω δὴ μονοειδής τε καὶ πολυειδής ἐστι, καὶ μία καὶ ἁπλῆ καὶ αὐτοτελὴς ὑπάρχουσα κόσμος ἐστὶ ζωογονικός, ἄνωθεν ἄχρι τῶν ἐσχάτων προϊὼν καὶ μέχρι τῶν τελευταίων τὰς ζωογόνους δυνάμεις τοῦ τῆς ζωῆς πλάτους ὑφίστησι. Διὸ δὴ καὶ ὁ Πλάτων τὴν τῶν ὅλων ζωογονικὴν αἰτίαν ἐπὶ ταύτην ἀνάγει τὴν θεὸν καὶ ἀπὸ τῶν τελευταίων τῆς θεοῦ δώρων τὴν ὅλην αὐτῆς ἐνέργειαν ἐνδείκνυται, πρώτως μὲν τὸν ὅλον δημιουργὸν πληροῦσαν τῆς νοερᾶς καὶ γονίμου δυνάμεως, δευτέρως δὲ τὰ πάντα τῶν θεῶν γένη τελεσιουργοῦσαν τοῖς ἑαυτῆς νοεροῖς καρποῖς, κατὰ δὲ τρίτην τάξιν τὰς τῶν θεῶν ὀπαδοὺς ψυχὰς τρέφουσαν τοῖς ὀχετοῖς τῆς θείας τελειότητος, ἐπ' ἐσχάτοις δὲ καὶ τοῖς θνητοῖς ζῴοις τὴν τῆς φύσεως δωρουμένην χορηγίαν.

Τοῦτο μὲν οὖν παντὸς οἶμαι γνωριμώτερόν ἐστι τοῖς τὰ θεῖα τῶν τῆς φύσεως ἔργων ἐπέκεινα τιθεμένοις · ὃ δὲ

23-24 cf. *Phaedr.* 252 C 3.

1 αὐτὸ P : an αὕτη leg. ? || 3 προὐβάλλετο P : an προὐβάλετο leg. ? || 14 καὶ^{3} nos : κἂν P || 16 τῶν ... δυνάμεις in spatio uacuo scr. P^{2} : om. P.

aux amateurs de la vérité de considérer, je dis, quant à moi, que c'est le fait que Platon lui aussi distingue Déméter de la divinité vivifiante universelle et la coordonne tantôt avec Coré, tantôt avec Héra, tantôt avec les rejetons de Zeus, comme nous l'avons appris dans le *Cratyle*, où il coordonne Rhéa avec Cronos tandis qu'il consacre une recherche et un examen commun à Déméter, Zeus et Héra[1]. Et en outre, lorsqu'il célèbre dans les *Lois* les déesses qui établissent les lois, il ramène toute la vie conforme aux lois à l'unité de Déméter et de Coré[2]. Aussi bien, selon Orphée, lorsqu'elle est unie à Cronos par son sommet, la divinité intermédiaire est appelée Rhéa, tandis que lorsqu'elle produit Zeus, et qu'avec Zeus elle met au jour les mondes universels et particuliers de dieux, elle est appelée Déméter[3]. Et le monde tout entier de la vie intermédiaire embrasse toutes les Titanides[4], et en particulier Déméter : c'est elle, en effet, qu'Orphée a établie comme monade intermédiaire rassemblant toutes les classes qui sont en elle, aussi bien les classes cachées que les classes divisées de la même manière que les puissances génératrices de la déesse. L'une et l'autre déesses sont triples : la triade d'en-haut, il la rattache à Cronos, la triade d'en-bas, il l'unit intimement à la classe démiurgique, quant à la triade intermédiaire qui est la monade Démétriaque, il la définit comme étant à la fois coordonnée et transcendante au démiurge de l'univers ; et de fait elle fait venir à l'existence Zeus avec la divinité universelle, et elle engendre Coré avec Zeus[5].

1. Dans le Cratyle, en effet, il y a deux exposés successifs, le premier concerne Cronos et Rhéa, 401 E 2 - 402 C 3, le second, Déméter, Zeus et Héra, 404 B 8 - C 4.

2. L'unité de Déméter et de Coré se voit dans l'unité de leur don qui est celui du blé.

3. Tous les textes relatifs à cette tradition orphique viennent de Proclus et ont été rassemblés par Kern dans *Orphicorum fragmenta*, n° 145. Le plus important est tiré de l'*In Crat.* § CLXVII, p. 90.28 - 91.4 et § CXLI, p. 80.10-14, à la suite duquel Kern cite notre texte.

4-5. Voir *Notes complémentaires*, p. 169.

μᾶλλον προσήκει τοὺς τῆς ἀληθείας φιλοθεάμονας ἐπισκοπεῖν, ἐκεῖνο ἔγωγε εἶναί φημι, τὸ καὶ τὸν Πλάτωνα τὴν Δήμητρα τῆς ὅλης ζωογόνου θεότητος διαιρεῖν καὶ συντάττειν αὐτὴν ποτὲ μὲν τῇ Κόρῃ, ποτὲ δὲ τῇ Ἥρᾳ, ποτὲ δὲ τοῖς Διὸς ἐκγόνοις, ὡς ἐν Κρατύλῳ μεμαθήκαμεν, ἐν οἷς τὴν μὲν Ῥέαν τῷ Κρόνῳ συντάττει, περὶ δὲ Δήμητρος καὶ Διὸς καὶ Ἥρας κοινήν τινα συμπλέκει ζήτησίν τε καὶ θεωρίαν. Καὶ δὴ καὶ ἐν Νόμοις τὰς θεσμοφόρους θεὰς ἀνυμνῶν εἰς τὴν ἕνωσιν τῆς τε Δήμητρος καὶ τῆς Κόρης ἀναπέμπει πᾶσαν τὴν ἔνθεσμον ζωήν. Ἐπεὶ καὶ κατ' Ὀρφέα τῷ μὲν Κρόνῳ συνοῦσα κατὰ τὴν ἀκρότητα τὴν ἑαυτῆς ἡ μέση θεὸς Ῥέα καλεῖται, τὸν δὲ Δία παράγουσα καὶ μετὰ Διὸς ἐκφαίνουσα τούς τε ὅλους καὶ τοὺς μερικοὺς διακόσμους τῶν θεῶν, Δημήτηρ. Καὶ ἔστιν ὁ σύμπας τῆς μέσης ζωῆς διάκοσμος περιληπτικὸς τῶν τε ἄλλων Τιτανίδων καὶ δὴ καὶ τῆς Δήμητρος· ταύτην γὰρ προεστήσατο μονάδα συναγωγὸν μέσην τῶν ἐν αὐτῇ πασῶν τάξεων, τῶν τε κρυφίων καὶ τῶν μεριζομένων περὶ τὰς γεννητικὰς τῆς θεοῦ δυνάμεις. Τριτταὶ δέ εἰσιν ἑκάτεραι· καὶ τὴν μὲν ἄνω τριάδα συνάπτει τῷ Κρόνῳ, τὴν δὲ κάτω συνυφαίνει τῇ δημιουργικῇ τάξει, | μέσην δὲ οὖσαν τὴν Δημητριακὴν μονάδα συντεταγμένην ἅμα καὶ ἐξῃρημένην ἀποφαίνει τοῦ δημιουργοῦ τῶν ὅλων· καὶ γὰρ ὑφίστησι Δία μετὰ τῆς ὅλης καὶ συναπογεννᾷ τὴν Κόρην μετὰ τοῦ Διός.

1 = *Resp.* V 475 E 4 || 2-8 cf. *Crat.* 404 B 8 - C 4 || 8-10 cf. *Leg.* VI 782 B 4-5 || 10-14 cf. *Orph.*, fr. 145 Kern.

17 συναγωγὸν P[1] : συναγωγὼν P || 18 κρυφίων s.u. scr. P[2] : κορυφαίων P.

12

[*Première triade. C. Zeus*]
[*Caractère propre de la troisième monade*]
[*intellective : c'est le démiurge*]

Que la déesse qui donne la vie, intermédiaire entre les pères, soit donc célébrée par les discours que voilà. Maintenant, après cette déesse, c'est le démiurge même de l'univers, lequel révèle particulièrement toute la vérité qui le concerne, qu'il faut célébrer en troisième selon le rang qu'il a reçu parmi les dieux intellectifs. Et d'abord, nous devons rappeler que le caractère propre de ce troisième père doit être démiurgique[1] ; ensuite, cela fait, en suivant Platon, nous devrons examiner aussi les autres questions.

Eh bien, c'est le tout premier des dieux intellectifs[2] qui, comme on l'a vu, a le désir d'enfanter la multiplicité, est le chef de toute distinction, se sépare lui-même des dieux unitaires et premiers et qui, en engendrant les principes divisés de l'univers, convertit ensuite vers lui-même les produits, relie intimement à sa propre identité[3] ces parties-là et apparaît comme un monde intelligible unique parmi les intellectifs, parce qu'il enfante en lui-même et retient en lui-même ses produits. Et au second rang vient, comme on l'a vu, la divinité qui donne la vie[4] ; sans doute elle enfante avec le premier dieu aussi la multiplicité cachée (car elle est unie à ce dieu en raison de sa supériorité extrême), mais comme elle ne supporte pas d'en rester à cet engendrement et ne se contente pas de ramener la distinction de l'univers dans l'unité indistincte, elle sépare du père le troisième intellect, et d'autre part elle produit la multiplicité des dieux et des raisons intellectives, et remplit cet intellect de puissance génératrice.

1-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 170.

ιβ′

Ἡ μὲν οὖν μέση τῶν πατέρων ζωογόνος θεὸς διὰ τούτων ἀνυμνήσθω τῶν λόγων. Αὐτὸς δὲ ἤδη μετὰ ταύτην ὁ τῶν ὅλων δημιουργός, ἰδίως [αὐτοῦ] τὴν περὶ αὑτοῦ πᾶσαν ἀλήθειαν ἐκφαίνων, τρίτος εὐφημείσθω κατὰ τὴν τάξιν ἣν ἐν τοῖς νοεροῖς ἔλαχε θεοῖς. Καὶ πρῶτον, ὅτι δημιουργικὴν εἶναι δεῖ τὴν ἰδιότητα τοῦ τρίτου τούτου πατρός, ὑπομνησθῶμεν, ἔπειθ' οὕτω καὶ περὶ τῶν ἄλλων τῷ Πλάτωνι συνεπόμενοι θεωρήσωμεν.

Οὐκοῦν ὁ μὲν πρώτιστος τῶν νοερῶν θεῶν, ὃς ὤδινε τὸ πλῆθος καὶ τῆς διακρίσεως ἦν ἀρχηγὸς πάσης καὶ διῄρει τῶν ἑνοειδῶν αὑτὸν καὶ πρώτων θεῶν, γεννῶν δὲ τὰς διῃρημένας τῶν ὅλων ἀρχὰς πάλιν εἰς ἑαυτὸν ἐπέστρεφε τὰ γεννώμενα καὶ τῇ ἑαυτοῦ ταὐτότητι τὰ μέρη ταῦτα συνύφαινε καὶ εἷς ἀπεφαίνετο κόσμος νοητὸς ἐν τοῖς νοεροῖς, ἐν ἑαυτῷ τίκτων καὶ παρ' ἑαυτῷ κατέχων τὰ γεννήματα. Δευτέρα δὲ ἦν ἡ ζωογόνος θεότης, συναποτίκτουσα μὲν καὶ τὸ κρύφιον πλῆθος τῷ πρώτῳ (συνήνωται γὰρ αὐτῷ κατ' ἄκραν ὑπεροχήν)· μένειν δὲ ἐπὶ τῆς γεννήσεως ταύτης οὐκ ἀνεχομένη καὶ τὴν διάκρισιν τῶν ὅλων εἰς τὴν ἀδιάκριτον ἕνωσιν συνάγειν, διορίζει μὲν τὸν τρίτον νοῦν τοῦ πατρός, τὸ δὲ πλῆθος τῶν θεῶν καὶ τῶν νοερῶν λόγων προΐησι καὶ πληροῖ τῆς γεννητικῆς αὐτὸν δυνάμεως.

2 cf. *Or. Chald.*, fr. 50 des Places, p. 27 Kroll || 10-17 cf. supra, capp. 5-10 || 17-24 cf. supra, cap. 11.

4 αὐτοῦ seclusimus : habet P || αὑτοῦ nos : αὐτοῦ P || 10 utrum ὃς del., an πρώτιστος <ἦν> leg. ?

Si donc le premier dieu intellectif a, comme on vient de le voir, le désir d'engendrer[1] l'univers, et si la vivification féconde des mondes intellectifs a fait paraître cet engendrement, il est évident que c'est l'intellect des pères intellectifs qui, selon son rang propre[2], et produit toutes choses et les met en ordre ; il incite le monde caché du père à se distinguer et à procéder, tandis qu'il fait en sorte que la vivification universelle envoie ses propres canaux même jusqu'aux tout derniers des êtres. Car sans doute le propre de l'intellect, c'est partout de diviser et de manifester la multiplicité, c'est-à-dire les plénitudes de la vie et les unités des intelligibles, mais l'intellect intelligible possède, comme on l'a vu, la multiplicité sous le mode uniforme[3] (de fait, cet intellect préexiste causalement dans l'intelligible) ; l'intellect intelligible-intellectif possède sans doute des mesures inférieures de l'unité, mais il transcende la distinction complète, étant donné qu'il demeure dans les toutes premières causes de l'univers[4] ; enfin, l'intellect intellectif commande à toute distinction et à l'existence des êtres particuliers, puisqu'aussi bien il a établi en lui-même toute la multiplicité des formes, et pas seulement d'une manière tétradique[5], comme le fait l'intellect intelligible, mais il possède l'unique cause intellective complète de toutes les formes.

Il est donc nécessaire que les principes universels démiurgiques remontent à cet intellect intellectif, que tous les dieux démiurgiques procèdent à partir de ce seul dieu, le troisième père, et que ce soit lui, le démiurge de l'univers. En effet, de même que le tout premier des modèles est dans l'intellect intelligible, c'est-à-dire dans la troisième triade, et est venu à l'être avec le premier père, de la même façon aussi nous placerons la monade démiurgique universelle et première dans l'intellect intellectif, c'est-à-dire dans le troisième père des dieux intellectifs[6]. Car, c'est pour cette raison aussi

1-6. Voir *Notes complémentaires*, p. 170.

Εἰ τοίνυν ὤδινε μὲν ὁ πρῶτος τὴν τῶν ὅλων ἀπογέννησιν, προὔφαινε δὲ ἡ γόνιμος τῶν νοερῶν διακόσμων ζωογονία, κατὰ τὴν ἑαυτοῦ δηλαδὴ τάξιν ὁ νοῦς τῶν νοερῶν πατέρων καὶ παράγει τὰ πάντα καὶ διακοσμεῖ, καὶ τὸ μὲν κρύφιον τοῦ πατρὸς εἰς διάκρισιν καὶ πρόοδον προκαλεῖται, τὴν δὲ ὅλην ζωογονίαν καὶ μέχρι τῶν ἐσχάτων τοὺς ἑαυτῆς ὀχετοὺς ἐκπέμπειν παρασκευάζει. Νοῦ μὲν γὰρ ἴδιον πανταχοῦ τὸ διαιρεῖν καὶ ἐκφαίνειν τὰ πλήθη, τά τε τῆς ζωῆς πληρώματα καὶ τὰς τῶν νοητῶν ἑνώσεις· ἀλλ' ὁ μὲν νοητὸς νοῦς ἑνοειδῶς εἶχε τὸ πλῆθος (καὶ γὰρ ἦν κατ' αἰτίαν ἐν τῷ νοητῷ προϋπάρχων), ὁ δὲ νοητὸς καὶ νοερὸς δεύτερα μὲν | εἶχε τῆς ἑνώσεως μέτρα, τῆς δὲ παντελοῦς διακρίσεως ἐξῄρητο, μένων ἐν ταῖς πρωτίσταις τῶν ὅλων ἀρχαῖς, ὁ δὲ αὖ νοερὸς νοῦς ἁπάσης ἐξάρχει διαιρέσεως καὶ τῆς τῶν μερικῶν ὑποστάσεως· ἐπεὶ καὶ πᾶν τὸ πλῆθος τῶν εἰδῶν ἐν ἑαυτῷ προεστήσατο, καὶ οὐ τετραδικῶς μόνον, ὥσπερ ὁ νοητὸς νοῦς, ἀλλὰ μίαν παντελῆ τῶν εἰδῶν πάντων αἰτίαν ἔχει νοεράν.

Ἀνάγκη τοίνυν εἰς τοῦτον ἀνήκειν τὰς ὅλας δημιουργικὰς ἀρχὰς καὶ πάντας τοὺς δημιουργικοὺς θεοὺς ἀφ' ἑνὸς τούτου προϊέναι τοῦ τρίτου πατρός, καὶ τοῦτον εἶναι τὸν τῶν ὅλων δημιουργόν. Ὡς γὰρ τὸ πρώτιστον τῶν παραδειγμάτων ἐν τῷ νῷ τῷ νοητῷ καὶ τῇ τρίτῃ τριάδι καὶ τῷ πρώτῳ πατρὶ συνυφέστηκεν, οὕτω δὴ καὶ τὴν ὅλην καὶ πρώτην δημιουργικὴν μονάδα κατὰ τὸν νοῦν θησόμεθα τὸν νοερὸν καὶ τὸν τρίτον πατέρα τῶν νοερῶν θεῶν. Διὰ γὰρ τοῦτο καὶ συνῆπται τὸ δημιουργικὸν

10 εἶχε : cf. *Plat. Theol.* III 14 ‖ 12 εἶχε : cf. *Plat. Theol.* IV 2, p. 11.21 - 13.2 ‖ 17 cf. *Tim.* 39 E 10 - 40 A 2.

7 παρασκευάζει scr. P^x (ει in ras.) : παρασκευάζων P ut uidetur ‖ 12 *μέτρα* scr. P² in marg. : om. P ‖ 17 καὶ οὐ τετραδικῶς scr. P² in marg. : καὶ οὐ τριαδικῶς P ‖ 22 δημιουργόν s.u. scr. P² : om. P.

que la cause démiurgique est unie à la cause exemplaire selon la proportion qu'elles ont reçue l'une et l'autre dans les pères, l'une dans les pères intelligibles, l'autre dans les pères intellectifs[1], car chacune des deux est la limite inférieure de chacun de ces deux ordres ; mais cela est évident aussi à partir de ce qui précède.

13

[*Le démiurge est le troisième Père intellectif*]

De plus, puisque la démiurgie est quadruple, et qu'il y a celle qui met en ordre les touts d'une manière universelle, celle qui met en ordre les touts, mais d'une manière particulière, celle qui est divisée en parties, mais qui existent sous un mode total, et enfin celle qui rattache ensemble les parties aux touts d'une manière particulière[2], il est évident que la cause la plus vénérable de toutes est la cause, sous le mode uniforme et indivisible, de l'univers, et cette cause doit être ou bien supérieure aux dieux intellectifs, ou bien parmi les dieux intellectifs, ou bien inférieure aux dieux intellectifs.

Où donc allons-nous la placer? Les parties qui sont venues à l'existence à partir des intellectifs sont toutes plus particulières que l'unique et universelle démiurgie ; car la division de l'univers en trois[3] et les chefs de la création partielle apparaissent dans ces mondes-là[4] ; en revanche, les êtres supérieurs aux intellectifs se définissent selon d'autres propriétés caractéristiques des dieux, comme on l'a montré plus haut, et d'une manière générale, ils sont venus à l'existence selon l'unité et sont plus simples que la distinction des formes intellectives[5]. Reste donc que l'unique démiurge de l'univers soit rangé parmi les intellectifs.

Mais s'il est le tout premier père, il faut qu'il soit intelligible et contienne en lui-même tous ses produits[6],

1-6. Voir *Notes complémentaires*, p. 170-171.

αἴτιον τῷ παραδειγματικῷ κατὰ τὴν ἀναλογίαν ἣν ἔλαχεν ἐν τοῖς πατράσιν ἑκάτερον, τὸ μὲν τοῖς νοητοῖς, τὸ δὲ τοῖς νοεροῖς · πέρας γὰρ ἑκάτερον ἑκατέρων, δῆλον δὲ τοῦτο καὶ ἐκ τῶν πρότερον.

ιγʹ

Ἔτι τοίνυν τῆς δημιουργίας τετραπλῆς οὔσης, καὶ τῆς μὲν τὰ ὅλα διακοσμούσης ὁλικῶς, τῆς δὲ τὰ ὅλα μέν, ἀλλὰ μερικῶς, τῆς δὲ κατὰ μέρη μὲν διῃρημένης, ἀλλ' ὁλικῶς, τῆς δὲ τὰ μέρη μερικῶς συνυφαινούσης τοῖς ὅλοις, δῆλον ὅτι πρεσβυτάτη μέν ἐστι πασῶν ἡ τῶν ὅλων αἰτία μονοειδῶς καὶ ἀδιαιρέτως · ταύτην δὲ ἀναγκαῖον ἢ πρὸ τῶν νοερῶν εἶναι θεῶν ἢ ἐν τοῖς νοεροῖς ἢ μετὰ τοὺς νοερούς.

Ποῦ τοίνυν αὐτὴν θησόμεθα ; Τὰ μὲν γὰρ ἀπὸ τῶν νοερῶν ὑφιστάμενα μέρη πάντα μερικώτερα τῆς μιᾶς ἐστι καὶ ὅλης δημιουργίας · ἡ γὰρ εἰς τρία τῶν ὅλων διαίρεσις καὶ οἱ τῆς μεριστῆς ἡγεμόνες ποιήσεως ἐν τούτοις ἐκφαίνονται τοῖς διακόσμοις · τὰ δ' αὖ πρὸ τῶν νοερῶν κατ' ἄλλας ἰδιότητας ἀφώρισται θεῶν, ὡς δέδεικται πρότερον, καὶ ὅλως καθ' ἕνωσιν ὑφέστηκε καὶ τῆς διακρίσεως ὑπερήπλωται τῶν νοερῶν εἰδῶν. Λείπεται δὴ οὖν ἐν τοῖς νοεροῖς τετάχθαι τὸν ἕνα τῶν ὅλων δημιουργόν.

Ἀλλ' εἰ μὲν ὁ πρώτιστος εἴη πατήρ, νοητὸς ἔσται καὶ ἐν ἑαυτῷ πάντα κατέχων τὰ γεννήματα καὶ τῆς

19 πρότερον : cf. supra, cap. 12.

7 τῆς corr. P^{2} : τὰ P || 8 τῆς corr. P^{2} : τὰ P || 9 τῆς corr. P^{2} ; τὰ P || 20-21 ὑπερήπλωται O : ὑπερίπλαται P ὑπερίπλωται corr. P^{2}.

et qu'il soit le rassembleur de la distinction. Comment alors divise-t-il les cercles[1] ? Comment engendre-t-il la multiplicité des dieux encosmiques ? Comment s'adresse-t-il à tous les jeunes démiurges à la fois ? En effet, le premier père est incoordonné avec toute la série des dieux encosmiques, lui qui a converti vers lui-même ses premières progénitures, comme s'il s'enfuyait de la multiplicité vers l'unité[2] et *s'arrachait lui-même* à la division pleine de variété pour aller vers la supériorité intelligible.

S'il est le monde qui donne la vie, sans doute tout devra être rempli de vie grâce au démiurge universel, et la cause des âmes devra apparaître comme préexistante en ce degré à la multiplicité selon un raisonnement vraisemblable, mais comment alors convertira-t-il tous les êtres vers lui-même ? Comment sera-t-il appelé *démiurge et père* ? En effet, la divinité qui donne la vie, prise en elle-même, possède par rapport aux dieux la dignité de mère et donne à tous les êtres de procéder, tandis que créer les formes et les convertir, c'est le bien distinctif de l'intellect[3].

Donc le démiurge de l'univers n'est ni parmi les dieux hypercosmiques[4] (en effet, à ce degré, tous les dieux sont partiels, soit qu'ils gouvernent les touts d'une manière particulière, soit qu'ils embrassent les créations des parties d'une manière universelle), ni parmi les dieux intelligibles[5] (car, à ce degré, tous les dieux sont des pères, et nul dieu à ce degré de transcendance n'est *démiurge et père* à la fois ; or les mondes divins embrassent à l'avance absolument toutes choses d'une manière cachée et unitaire), ni parmi les dieux intelligibles-intellectifs[6] (car rassembler, maintenir et parfaire la multiplicité n'a jamais été la propriété du démiurge ; celui-ci en effet est principe de séparation et de création de formes, *fulgurant en coupures intellectives*[7],

1-7. Voir *Notes complémentaires*, p. 171.

διακρίσεως συναγωγός. | Πῶς οὖν διαιρεῖ τοὺς κύκλους ; Πῶς τὰ πλήθη τῶν ἐγκοσμίων ἀπογεννᾷ ; Πῶς διαλέγεται πρὸς πάντας ὁμοῦ τοὺς νέους δημιουργούς ; Ἀσύντακτος γὰρ ὁ πρῶτος πατὴρ πρὸς τὸν ὅλον ἀριθμὸν τῶν ἐγκοσμίων, ὃς καὶ τὰς πρώτας ἑαυτοῦ γεννήσεις ἐπέστρεψεν εἰς ἑαυτόν, οἷον ἀναφεύγων ἀπὸ τοῦ πλήθους εἰς ἕνωσιν καὶ ἁρπάζων ἑαυτὸν ἀπὸ τῆς παντοίας διακρίσεως εἰς τὴν νοητὴν ὑπεροχήν.

Εἰ δὲ ὁ ζῳογονικὸς εἴη διάκοσμος, πάντα μὲν πλήρη ζωῆς ἔσται διὰ τὸν ὅλον δημιουργόν, καὶ ἡ τῶν ψυχῶν αἰτία κατὰ τὸν εἰκότα λόγον ἐνταῦθα προϋπάρχουσα τοῦ πλήθους ἀναφανήσεται. Πῶς δὲ ἐπιστρέφει τὰ πάντα πρὸς ἑαυτόν ; Πῶς δημιουργὸς ἀποκαλεῖται καὶ πατήρ ; Καὶ γὰρ ἡ ζῳογόνος θεότης αὐτὴ καθ' αὑτὴν μητρικὴν ἔχει πρὸς τοὺς θεοὺς ἀξίαν καὶ προόδου τοῖς πᾶσίν ἐστι χορηγός, νοῦ δὲ καὶ τὸ εἰδοποιεῖν καὶ τὸ ἐπιστρέφειν ἐξαίρετον ἀγαθόν.

Οὔτ' οὖν ἐν τοῖς ὑπερκοσμίοις ὁ τῶν ὅλων δημιουργός · μερικοὶ γάρ εἰσιν ἐκεῖ πάντες, ἢ τὰ ὅλα μεριστῶς ἐπιτροπεύοντες ἢ τῶν μερῶν ὁλικῶς τὰς ποιήσεις περιέχοντες. Οὔτε ἐν τοῖς νοητοῖς · πατέρες γὰρ ἐκεῖ πάντες, δημιουργὸς δὲ καὶ πατὴρ οὐδεὶς ἐξῄρηται · οἱ δὲ θεῖοι διάκοσμοι καὶ κρυφίως τὰ πάντα πάντῃ καὶ ἑνιαίως προειλήφασιν. Οὔτε ἐν τοῖς νοητοῖς καὶ νοεροῖς · τὸ γὰρ συνάγειν τὰ πλήθη καὶ συνέχειν καὶ τελειοῦν οὐκ ἦν δημιουργικῆς ἰδιότητος · ἡ μὲν γὰρ διακρίσεώς ἐστι καὶ εἰδοποιίας ἀρχηγός, νοεραῖς ἀστράπτουσα τομαῖς,

1 cf. *Tim.* 35 B 4 || 2 cf. *Tim.* 40 A 2 - D 5 || 2-3 cf. *ibid.* 41 A 7 - D 3 || 7 = *Or. Chald.*, fr. 3.1 des Places, p. 12 Kroll || 13 = *Tim.* 41 A 7 || 25 ἦν : cf. *Plat. Theol.* IV 19, p. 57.10 - 58.8 || 27 = *Or. Chald.*, fr. 1.4 des Places, p. 11 Kroll.

1 κύκλους nos : κόσμους P || 22-23 οἱ δὲ θεῖοι διάκοσμοι corr. P[1] : ὁ δὲ θεῖος διάκοσμος P ut uidetur.

tandis que les dieux intelligibles-intellectifs élèvent les multiplicités intellectives vers l'unité des intelligibles). On ne peut pas non plus placer la cause démiurgique dans la première ou la deuxième classe des intellectifs[1] ; en effet, le sommet des intellectifs est imparticipable par les dieux encosmiques ; il se présente plutôt à eux comme un objet de désir et il n'est pas leur cause efficiente, c'est pourquoi tous les dieux intérieurs au monde sont sans doute élevés jusqu'aux *hauteurs* de Cronos, mais ils procèdent d'un autre principe inférieur, et c'est par ce principe qu'ils sont convertis et unis à la royauté transcendante ; et le centre intermédiaire[2], parce qu'il donne la vie, ne se définit pas par le <degré> paternel ; en effet, le caractère générateur est totalement différent du caractère paternel, et ce qui donne la vie est totalement différent de la cause démiurgique[3], tout autant, je pense, que les principes de l'univers, je veux dire le limitant et l'illimité, diffèrent entre eux. En effet, la classe démiurgique et paternelle remonte au limitant, tandis que toute la puissance qui donne la vie et qui engendre, remonte à l'illimité[4].

14

[*Il n'y a pas trois démiurges dans le* Timée :] [*réfutation d'Amélius et de Théodore d'Asiné*]

Je trouve donc merveilleux les commentateurs de Platon[5] qui font de la démiurgie une chose non pas unique mais multiple, qui admettent trois démiurges de l'univers, qui passent tantôt au deuxième, tantôt au troisième démiurge, qui divisent les paroles contenues dans le *Timée* et prétendent rapporter les unes à une cause, les autres à une autre. Sans doute, moi aussi

1. On vient de le voir un peu plus haut, pour Cronos, p. 42.23-43.8, pour Rhéa, p. 43.9-17.
2-5. Voir *Notes complémentaires*, p. 171-172.

οἱ δὲ νοητοὶ καὶ νοεροὶ θεοὶ τὰ πλήθη τὰ νοερὰ πρὸς τὴν ἕνωσιν ἀνατείνουσι τῶν νοητῶν. Οὔτε αὖ τῶν νοερῶν ἐν τῇ πρώτῃ τάξει καὶ τῇ δευτέρᾳ δυνατόν ἐστι τὴν δημιουργικὴν αἰτίαν ὑποτίθεσθαι· καὶ γὰρ ἡ ἀκρότης τῶν νοερῶν ἀμέθεκτός ἐστιν ὑπὸ τῶν ἐγκοσμίων καὶ ἐν ἐφετοῦ τάξει μᾶλλον αὐτοῖς προβέβληται, ποιητικὴ δὲ οὐκ ἔστιν αὐτῶν, διὸ πάντες μὲν οἱ ἐν τῷ κόσμῳ θεοὶ πρὸς τὴν Κρονίαν ἀνάγονται περιωπήν, προΐασι δὲ ἀπ' ἄλλης ἀρχῆς δευτέρας καὶ δι' ἐκείνης ἐπιστρέφονται καὶ συνάπτονται πρὸς τὴν ἐξῃρημένην βασιλείαν· καὶ τὸ μέσον κέντρον ζῳογονικὸν ὑπάρχον οὐκ ἀφώρισται κατὰ τὴν πατρικὴν ***, τὸ γὰρ γεννητικὸν τοῦ πατρικοῦ καὶ τὸ ζῳογόνον τοῦ δημιουργικοῦ γένους πάμπολυ διαφέρει, καθ' ὅσον οἶμαι καὶ αἱ ἀρχαὶ τῶν ὅλων διακόσμων ἀλλήλων διακέκρινται, τὸ πέρας λέγω καὶ τὸ ἄπειρον. Ἀνάγεται γὰρ ἡ μὲν δημιουργικὴ καὶ | πατρικὴ τάξις εἰς τὸ πέρας, ἡ δὲ ζῳογόνος καὶ γεννητικὴ πᾶσα δύναμις εἰς τὸ ἄπειρον.

ιδ'

Θαυμάζω τοίνυν τῶν Πλάτωνος ἐξηγητῶν ὅσοι τὴν δημιουργίαν οὐ μίαν ποιοῦσιν, ἀλλὰ πολλάς, καὶ τρεῖς δημιουργοὺς τῶν ὅλων ἀποφαίνουσι, καὶ μεθίστανται ποτὲ μὲν ἐπὶ τὸν δεύτερον, ποτὲ δὲ ἐπὶ τὸν τρίτον, καὶ διαιροῦσι τὰς ῥήσεις τὰς ἐν Τιμαίῳ καὶ τὰς μὲν ἐπ' ἄλλο, τὰς δὲ ἐπ' ἄλλο αἴτιον ἀναφέρειν ἀξιοῦσιν. Εἶναι μὲν γὰρ καὶ

8 = *Pol.* 272 E 5 ‖ 19 Amelium et Theodorum Asinaeum respicit Proclus, uide adn.

12 lacunam signauimus, una uox deesse uidetur, u. gr. ἀξίαν uel τάξιν siue ἀκρότητα ‖ 14 αἱ s.u. scr. P[2] : om. P ‖ 22 τὸν[1] P ut uidetur : τὸ corr. P[x] (ν eras.) ‖ τὸν[2] nos : τὸ P ‖ 23 ἐπ' ἄλλο o : ἀπ' ἄλλο P ἐπ' ἄλλον corr. P[x].

j'admets, et Platon en conviendrait, je le pense, qu'il existe à la fois une triade démiurgique et une autre multiplicité de dieux, caractérisée par la causalité efficiente ; mais il faut que, dans chaque monde de dieux, la monade préexiste aussi bien à la triade qu'à toute multiplicité[1]. En effet, toutes les classes de dieux ont leur origine à partir d'une monade, parce que chacun de tous les mondes de dieux ressemble à la procession entière des dieux. Donc, de même que l'existence des dieux tire de l'Un imparticipable la cause de son engendrement, de même aussi les mondes parfaits de dieux doivent avoir en eux-mêmes une monade à titre de principe préexistant et primordial. Selon ce raisonnement, toutes les processions qui donnent la vie dépendent d'une vivification unique[2], et les mises en ordre démiurgiques remontent à une démiurgie unique. Et il ne convient pas que la multiplicité existe sans une monade, car il ne saurait y avoir ni rassemblement ni division convenable de la multiplicité, si l'un et le tout ne préexistent pas. En effet, si la classe de la totalité est venue à l'existence avant toutes les processions divines[3], c'est pour qu'elle embrasse les parties et les définisse en elle-même et par rapport à elle-même. Comment donc pourrons-nous, dans le cas de la démiurgie, si nous laissons de côté la totalité, examiner les démiurges divisés selon les parties de la démiurgie ?

Cependant Platon lui-même, à propos du modèle, affirme qu'il fallait faire le monde à l'image de *rien de ce qui existe dans la condition d'une partie*, mais à l'image *du vivant complet*, et il démontre que le monde est *seul de son espèce* parce que son modèle est unique. En effet, s'il n'était pas unique mais multiple, *il faudrait encore un autre vivant enveloppant ces deux-là, dont ces deux-là feraient partie, et ce n'est plus à ces deux-là mais à l'enveloppant qu'il serait plus correct que notre monde ressemblât*. Il faut, en effet, que le modèle unique

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 172.

τριάδα δημιουργικὴν καὶ πλῆθος ἄλλο θεῶν κατὰ τὴν ποιητικὴν αἰτίαν χαρακτηριζόμενον, καὶ αὐτὸς τίθεμαι καὶ τὸν Πλάτωνα συγχωρήσειν οἶμαι · δεῖ δὲ αὖ καὶ πρὸ τῆς τριάδος καὶ πρὸ παντὸς πλήθους ἐν ἑκάστῳ διακόσμῳ τὴν μονάδα προϋπάρχειν. Πᾶσαι γὰρ τάξεις θεῶν ἀπὸ μονάδος ἄρχονται, διότι δὴ καὶ τῶν ὅλων διακόσμων ἕκαστος πρὸς τὴν σύμπασαν ἀφομοιοῦται πρόοδον τῶν θεῶν. Ὥσπερ οὖν ἡ τῶν θεῶν ὑπόστασις ἀφ' ἑνὸς ἀμεθέκτου τὴν αἰτίαν ἔχει τῆς ἀπογεννήσεως, οὕτω δὴ καὶ τοὺς τελείους διακόσμους ἐν αὑτοῖς ἀνάγκη μονάδα προϋπάρχουσαν ἔχειν καὶ πρωτουργὸν ἀρχήν. Κατὰ δὴ τοῦτον τὸν λόγον αἵ τε ζωογονικαὶ πᾶσαι πρόοδοι μιᾶς ἐξήρτηνται ζωογονίας καὶ αἱ δημιουργικαὶ διακοσμήσεις εἰς μίαν ἀνατείνονται δημιουργίαν. Καὶ οὐ δεῖ τὸ πλῆθος εἶναι μονάδος χωρίς · οὔτε γὰρ σύνταξις οὔτε διαίρεσις ἔσται τοῦ πλήθους κατὰ νοῦν, εἰ μὴ τὸ ἓν προϋπάρχοι καὶ ὅλον. Διὰ γὰρ τοῦτο πρὸ πασῶν τῶν θείων προόδων ἡ τῆς ὁλότητος ὑπέστη τάξις, ἵνα τὰ μέρη περιέχῃ καὶ ἐν ἑαυτῇ καὶ περὶ ἑαυτὴν ἀφορίζῃ. Πῶς οὖν ἐπὶ τῆς δημιουργίας τὸ ὅλον ἀφέντες τοὺς κατὰ μέρη διῃρημένους δημιουργοὺς ἐπισκοποῦμεν ;

Καίτοι καὶ αὐτὸς ὁ Πλάτων ἐπὶ τοῦ παραδείγματος ἀξιοῖ τῶν ἐν μέρους εἴδει πεφυκότων μηδενὶ τὸν κόσμον ἀφομοιοῦν, ἀλλὰ τῷ παντελεῖ ζῴῳ, καὶ διὰ τοῦτο μονογενῆ τὸν κόσμον ἀποδείκνυσιν, ὅτι τὸ παράδειγμα ἕν. Εἰ γὰρ μὴ ἕν, ἀλλὰ πλείω, πάλιν ἂν ἕτερον εἶναι τὸ περὶ ἐκείνω δέοι ζῷον, οὗ μέρος ἂν εἰήτην ἐκείνω, καὶ οὐκέτ' ἂν ἐκείνοιν ἀλλὰ τῷ περιέχοντι τόδε ἂν ἀφωμοιωμένον ὀρθότερον εἴη.

3-5 cf. *Or. Chald.*, fr. 27 des Places, p. 18 Kroll || 22 = *Tim.* 30 C 4 || 23 = *ibid.* 31 B 1 || 24 = *ibid.* 31 B 3 || 25-28 = *ibid.* 31 A 6-8.

10 αὑτοῖς f : αὐτοῖς P || 10-11 -α προϋπάρχουσαν ἔχειν καὶ in spatio uacuo artiore scr. P^2 : om. P || 27 εἰήτην P : εἴητον corr. P^2 || 28 τόδε P : τῷδε corr. P^2.

précède les modèles multiples[1] (tout comme le bien unique préexiste aux biens participés), et que le monde entier soit une image du modèle unique supérieur aux modèles multiples[2]. En effet, ou bien le monde est seulement image de modèles multiples, et alors d'où lui viendra d'être unique et total ? Et comment le monde ne serait-il pas plus méprisable que ses propres parties, <si> ces parties ressemblent aux intelligibles, tandis que le monde total ne ressemble à rien de ce qui existe ? Ou bien le monde entier lui aussi est issu d'un certain modèle intelligible, et en ce cas, s'il y a plusieurs modèles d'un monde unique, alors ces modèles seront semblables les uns aux autres, s'il est vrai qu'ils sont causes de la même image. Par conséquent, l'identité doit leur advenir à eux aussi à partir d'une unique forme, ou alors le monde, par son unité, sera plus vénérable que ses propres modèles. Si d'autre part le modèle est unique, de la même façon, je pense, la cause démiurgique elle aussi sera unique. En effet, de même que l'unique image est issue d'un unique modèle, de même le rejeton, puisqu'il est unique, est venu à l'être à partir d'un unique *démiurge et père*[3].

En effet, il est nécessaire que ou bien la cause exemplaire soit identique au démiurge et en lui, ou bien qu'elle soit établie supérieure au démiurge, comme nous le disons, ou bien qu'elle soit inférieure au démiurge, comme certains ont choisi de le dire[4]. Eh bien, si le modèle et le démiurge sont identiques, le démiurge sera unique selon Platon ; de fait, le modèle est seul de son espèce, comme il le démontre. Si le démiurge préexiste au modèle (ce qu'il n'est pas même permis de dire[5]), et si le modèle est unique, à plus forte raison[6], je pense, le démiurge sera unique ; car les plus élevées parmi les causes ont reçu un être plus unitaire, dès là que la toute

1-5. Voir *Notes complémentaires*, p. 172-173.

6. Proclus emploie cette expression en suivant l'exemple des géomètres (Apollonius de Pergé), cf. *In Alc.*, p. 134.15. Expression fréquente dans la *Théol. plat.*, cf. *supra*, p. 15, n. 3 (p. 158 des *Notes complémentaires*).

Δεῖ γὰρ προηγεῖσθαι τὸ ἓν παράδειγμα τῶν πολλῶν, καθάπερ δὴ καὶ τὸ ἓν ἀγαθὸν τῶν μετεχομένων ἀγαθῶν προϋφέστηκε, καὶ τὸν ὅλον κόσμον τοῦ ἑνὸς παραδείγματος εἰκόνα πρὸ τῶν πολλῶν. Εἴτε γὰρ τῶν πολλῶν μόνον εἰκὼν ὑπάρχοι, πόθεν εἷς ἔσται καὶ ὅλος ; Πῶς δὲ οὐκ ἀτιμότερος ἔσται τῶν ἑαυτοῦ μερῶν ὁ κόσμος, ⟨εἰ⟩ ταῦτα μὲν ὡμοίωται τοῖς νοητοῖς, ὁ δὲ ὅλος οὐδενὶ τῶν ὄντων ὅμοιός ἐστιν ; Εἴτε καὶ ὁ πᾶς κόσμος ἐκ παραδείγματος εἴη νοη|τοῦ τινος, εἰ μὲν πολλὰ τοῦ ἑνὸς παραδείγματα, καὶ ταῦτα ὅμοια ἔσται ἀλλήλοις, εἴπερ τῆς αὐτῆς ἐστιν εἰκόνος αἴτια. Δεῖ δὴ οὖν καὶ τούτοις τὸ ταὐτὸν ἐφήκειν ἐξ ἑνὸς εἴδους, ἢ πάλιν ὁ κόσμος ἔσται τῶν ἑαυτοῦ παραδειγμάτων σεμνότερος κατὰ τὴν ἕνωσιν. Εἰ δὲ ἓν τὸ παράδειγμα, κατὰ τὸν αὐτὸν δήπου τρόπον καὶ τὸ δημιουργικὸν αἴτιον ἕν. Ὡς γὰρ ἡ μία εἰκὼν ἐξ ἑνὸς παραδείγματος, οὕτω τὸ ἔκγονον ἓν ὑπάρχον ἐξ ἑνὸς ὑπέστη δημιουργοῦ καὶ πατρός.

Ἀνάγκη γὰρ ἢ ταὐτὸν εἶναι τῷ δημιουργῷ τὸ παραδειγματικὸν καὶ ἐν αὐτῷ, ἢ πρὸ τοῦ δημιουργοῦ ἱδρῦσθαι, καθάπερ ἡμεῖς φαμεν, ἢ μετὰ τὸν δημιουργόν, ὥς τινες εἵλοντο λέγειν. Ἀλλ' εἰ μὲν ταὐτὸν τό τε παράδειγμα καὶ ὁ δημιουργός, εἷς ἔσται κατὰ τὸν Πλάτωνα· καὶ γὰρ τὸ παράδειγμα μονογενές, ὡς αὐτὸς ἀποδείκνυσιν. Εἰ δὲ ὁ δημιουργὸς προϋπάρχοι τοῦ παραδείγματος, ὃ μηδὲ θέμις εἰπεῖν, ἓν δὲ τὸ παράδειγμα, πολλῷ δήπου μειζόνως ὁ δημιουργὸς εἷς· τὰ γὰρ ὑψηλότερα τῶν αἰτίων ἑνοειδεστέραν ἔλαχεν ὑπόστασιν, ἐπεὶ καὶ τῶν ὅλων τὸ πρώτιστον

17 = *ibid.* 41 A 7 ‖ 20 τινες : scil. Atticus, fr. 34 des Places ‖ 22-23 cf. *Tim.* 31 A 3 - B 3.

6 -τοῦ μερῶν ὁ κόσμος in spatio uacuo scr. P^2 : om. P ‖ εἰ addidimus : om. P ‖ 7 post μὲν s.u. add. γὰρ P^2 ‖ 16 ἔκγονον nos : ἔγγονον P (cf. p. 18.3, 47.4) ‖ 19 καὶ ἐν αὐτῷ ἢ πρὸ τοῦ δημιουργοῦ s.u. scr. P^2 : om. P ‖ 22 εἷς s.u. scr. P^2 : om. P.

première cause de l'univers est une. Si enfin la cause exemplaire possède parmi les êtres le tout premier rang, la cause démiurgique, un rang inférieur, et le monde d'ici-bas, le tout dernier rang parce qu'il est la similitude du premier et le rejeton du deuxième, le moyen que, les termes extrêmes étant monadiques, l'intermédiaire soit une multiplicité sans monade ? En effet, il est nécessaire, je pense, que le modèle, étant intelligible, fasse briller l'unité sur le monde d'ici-bas plus encore que la cause démiurgique, et de même que le modèle étant seul de son espèce, enveloppe en lui-même les premiers modèles, de la même façon aussi la monade démiurgique doit embrasser les démiurges multiples. Car si le caractère d'être seul de son espèce vient au monde sans doute à partir du modèle mais par l'intermédiaire du démiurge, le démiurge aussi, je pense, est forcément unique[1].

En outre, je demande à ceux qui défendent cette opinion de prendre en considération cette règle de Socrate que, à tous les degrés, il convient d'embrasser le multiple par l'un. C'est, en effet, pour cette raison que nous avons admis l'hypothèse des Formes et que nous avons placé les monades intellectives au dessus des autres choses[2]. Comment donc les formes intellectives pourraient-elles être tendues vers un unique principe, et comment chacune d'elles pourrait-elle procéder à partir d'une cause démiurgique unique, alors que la forme démiurgique entière, quant à elle, serait multipliée et divisée au-dessus de la monade indivisible ? En effet, de même que tous les égaux, qu'ils soient intellectifs, psychiques ou sensibles, dépendent de l'unique première égalité[3], que tous les beaux dépendent de la beauté en soi, que les multiples à tous les degrés dépendent de ce qui existe à titre premier, de même aussi il faut que la multiplicité des démiurges vienne d'une unique démiurgie et qu'elle soit venue à l'être relativement à une unique monade démiurgique[4]. Car comment serait-il permis d'admettre l'unité dans les formes plutôt que

1-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 173.

αἴτιόν ἐστιν ἕν. Εἰ δὲ πρωτίστην μὲν ἔχοι τάξιν ἐν τοῖς οὖσι τὸ παραδειγματικὸν αἴτιον, δευτέραν δὲ τὸ δημιουργικόν, ἐσχάτην δὲ τὸ πᾶν τοῦτο, τοῦ μὲν ὁμοίωμα, τοῦ δὲ ἔκγονον ὑπάρχον, τίς μηχανὴ τῶν ἄκρων μοναδικῶν ὑπαρχόντων τὸ μέσον πλῆθος εἶναι μονάδος χωρίς ; Ἀνάγκη γάρ που τὸ παράδειγμα νοητὸν ὂν τοῦ δημιουργικοῦ μειζόνως αἰτίου τὴν ἕνωσιν ἐπιλάμπειν τῷδε τῷ παντί, καὶ ὥσπερ ἐκεῖνο μονογενὲς ὂν ἐν ἑαυτῷ περιέχει τὰ πρῶτα παραδείγματα, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τὴν δημιουργικὴν μονάδα περιληπτικὴν ὑπάρχειν τῶν πολλῶν δημιουργῶν. Εἰ γὰρ καὶ τῷ κόσμῳ τὸ μονογενὲς ἀπὸ τοῦ παραδείγματος μέν, ἀλλὰ διὰ τοῦ δημιουργοῦ, πάντως δήπου καὶ ὁ δημιουργὸς εἷς.

Ἔτι τοίνυν ἀξιῶ τοὺς ταύτης προϊσταμένους τῆς δόξης τὸ τοῦ Σωκράτους ἐννοεῖν, ὅτι πανταχοῦ τὰ πολλὰ τῷ ἑνὶ περιλαμβάνειν προσήκει. Διὰ γὰρ τοῦτο καὶ τὴν τῶν εἰδῶν ὑπόθεσιν προσηκάμεθα καὶ πρὸ τῶν ἄλλων τὰς μονάδας προεστησάμεθα τὰς νοεράς. Πῶς οὖν τὰ μὲν εἴδη τὰ νοερὰ πρὸς μίαν ἀρχὴν ἀνατείνεται καὶ ἀπὸ μιᾶς ἕκαστα πρόεισιν αἰτίας δημιουργικῆς, αὐτὸ δὲ τὸ ὅλον εἶδος τὸ δημιουργικὸν πεπληθυσμένον ἐστὶ καὶ διῃρημένον πρὸ τῆς ἀδιαιρέτου μονάδος ; Δεῖ γὰρ ὡς τὰ ἴσα πάντα τά τε νοερὰ καὶ τὰ ψυχικὰ καὶ τὰ αἰσθητὰ μιᾶς ἐξήρτηται τῆς πρώτης ἰσότητος, ὡς τὰ καλὰ πάντα τοῦ αὐτοκάλλους, ὡς τὰ πολλὰ πανταχοῦ τῶν πρώτως ὄντων, οὕτω καὶ τὸ πλῆθος τῶν δημιουργῶν ἐκ μιᾶς εἶναι δημιουργίας καὶ περὶ μίαν | ὑφεστάναι δημιουργικὴν μονάδα. Πῶς γὰρ ἂν εἴη θεμιτὸν ἐν τοῖς εἴδεσι μᾶλλον ἀπολείπειν τὸ ἓν ἢ

14-16 cf. *Phaedr.* 273 E 2-3.

4 ἔκγονον nos : ἔγγονον P (cf. p. 46.16) || 14 hic cap. ιε′ posuit P.

<dans> les dieux ? En effet, les formes ont leur existence mélangée de multiplicité, tandis que les dieux se définissent par l'unité elle-même[1]. Si donc toutes les multiplicités des formes sont des rejetons de monades, à bien plus forte raison les classes de dieux voient leurs propriétés caractéristiques commencer à partir des monades et subsister dans les multiplicités grâce aux monades. S'il en est ainsi, il faut que, au-dessus de la multiplicité des démiurges, soit venu à l'être le démiurge universel, et que les trois démiurges[2] se distribuent l'unique causalité de l'engendrement du tout.

Reprenons donc depuis le commencement[3] et disons qu'il est nécessaire que le principe démiurgique soit ou bien unique, ou bien multiple, ou bien unique et multiple. Eh bien, s'il est seulement unique, et si la multiplicité qui est dans le monde et les diverses classes viennent à l'être de la même manière à partir de cet unique principe, comment les êtres mortels et immortels pourront-ils être directement les rejetons de la même cause ? Car tous les êtres issus de l'unique démiurgie sont immortels. Si le principe démiurgique est seulement multiple, d'où vient à cette multiplicité la forme d'existence qu'elle a en commun, si elle ne dérive pas d'un principe unique ? Car, de même que sont uniques la cause finale (le Bien), la cause exemplaire (le Vivant-en-soi) et le produit (le monde visible[4]), de la même façon la cause démiurgique elle aussi est unique. Si enfin le principe démiurgique est unique et multiple, l'unique principe est-il principe des classes particulières ou des classes universelles ? Mais s'il est principe des classes particulières, comment se tend-il vers le modèle tout premier et intelligible ? Car les classes hypercosmiques sont venues à l'être en référence aux dieux intellectifs et d'après les modèles intellectifs ; en effet, étant particulières, elles assimilent nécessairement, d'une manière qui convient à leur degré, les classes qui les suivent aux intellectifs. Comment pourra-t-il encore préserver

1-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 173-174.

⟨ἐν⟩ τοῖς θεοῖς ; Τὰ μὲν γὰρ τῷ πλήθει σύμμικτον ἔχει τὴν ὑπόστασιν, οἱ δὲ θεοὶ κατ' αὐτὴν ἀφορίζονται τὴν ἕνωσιν. Εἰ ἄρα τῶν εἰδῶν τὰ πλήθη πάντα μονάδων ἐστὶν ἔκγονα, πολλῷ μᾶλλον αἱ τῶν θεῶν τάξεις τὰς ἰδιότητας ἀπὸ τῶν μονάδων ἔλαχον ἀρχομένας καὶ διὰ τῶν μονάδων τοῖς πλήθεσιν ἐνυπαρχούσας. Εἰ δὲ τοῦτο, δεῖ πρὸ τοῦ πλήθους τῶν δημιουργῶν ὑφεστάναι τὸν ὅλον δημιουργὸν καὶ τοὺς τρεῖς κατανέμεσθαι τὴν μίαν τῆς ἀπογεννήσεως τοῦ παντὸς αἰτίαν.

Πάλιν οὖν ἐξ ἀρχῆς εἴπωμεν ὡς ἀνάγκη τὴν δημιουργικὴν ἀρχὴν ἢ μίαν εἶναι ἢ πολλὰς ἢ μίαν καὶ πολλάς. Ἀλλ' εἰ μὲν μία μόνον καὶ τὸ πλῆθος τὸ ἐν τῷ κόσμῳ καὶ ἡ διάφορος τάξις ἐκ τῆς μιᾶς ὑφέστηκεν ὁμοίως, πῶς τὰ θνητὰ καὶ ἀθάνατα τῆς αὐτῆς αἰτίας ἀμέσως ἔκγονα ; Τὰ γὰρ ἐκ τῆς μιᾶς δημιουργίας πάντα ἀθάνατά ἐστιν. Εἰ δὲ πολλαὶ μόνον, πόθεν τῷ πλήθει τὸ κοινὸν τῆς ὑπάρξεως εἶδος, μὴ ἀφ' ἑνὸς ἀρχόμενον ; Ὡς γὰρ τὸ τελικὸν αἴτιον ἕν, τὸ ἀγαθόν, ὡς τὸ παραδειγματικὸν ἕν, τὸ αὐτοζῷον, ὡς τὸ γενόμενον ἕν, ὁ κόσμος οὗτος, κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τὸ δημιουργικὸν αἴτιον ἕν. Εἰ δὲ μία καὶ πολλαί, πότερον τῶν μερικῶν ἐστιν ἡ μία γενῶν ἢ τῶν ὁλικῶν ; Ἀλλ' εἰ μὲν τῶν μερικῶν, πῶς πρὸς τὸ πρώτιστον ἀνατείνεται παράδειγμα καὶ νοητόν ; Τὰ γὰρ ὑπερκόσμια γένη περὶ τοὺς νοεροὺς ὑφίσταται θεοὺς καὶ κατὰ τὰ νοερὰ παραδείγματα · μερικὰ γὰρ ὄντα συστοίχως ἑαυτοῖς πρὸς τὰ νοερὰ τὰ μεθ' ἑαυτὰ πάντως ἀφομοιοῖ. Πῶς δὲ ἔτι φυλάξει τὴν τῆς ὅλης δημιουργίας

1 ἐν addidimus : om. P || 2 κατ' αὐτὴν nos : καθ' αὐτὴν P || 19 οὗτος nos : οὕτω P.

l'unité de la démiurgie universelle, qui produit l'univers d'une manière universelle ? Car ce caractère ne convient à rien de ce qui est particulier, mais il leur convient soit de créer les parties soit de créer d'une manière particulière, comme on l'a dit plus haut[1]. Si d'autre part l'unique principe est principe des mondes universels, il est nécessaire qu'il soit ou bien intelligible, ou bien intellectif, ou bien intelligible-intellectif. Mais s'il appartient à l'être intelligible, comment peut-il diviser les universels ? Comment peut-il être coordonné aux êtres encosmiques ? Comment peut-il être dit donner une figure au tout ? Comment, à partir des genres de l'être, peut-il être dit produire l'âme et ce qui vient après elle[2] ? Car toutes ces choses, la figure, les genres de l'être et, qui plus est, divisés, le semblable et le dissemblable, etc., au moyen desquelles il constitue le monde entier, nous les poserions aussi dans les intelligibles. S'il appartient à l'être intelligible-intellectif, comment peut-il produire l'intellect participé ? Comment peut-il distinguer les multiples classes d'âmes ? Comment peut-il diviser les parties et les cercles qui sont en elles ? Car ce qui engendre un intellect participé, c'est un intellect imparticipable[3], et ce qui divise la multiplicité ne diffère en rien des dieux qui maintiennent dans l'être les classes universelles[4]. Et d'une manière générale, le démiurge de l'univers est appelé par Timée *intellect*, et il est dit souvent *voir*, *découvrir* et *raisonner*, mais il n'est jamais appelé intelligible-intellectif. Et en outre, les dieux intelligibles-intellectifs divisent toutes choses sous le mode triadique[5], tandis que le démiurge tantôt divise le monde en cinq, tantôt en hebdomades, lorsqu'il engendre les cercles de l'âme ou ceux du ciel ou les sept parties de l'âme[6]. Pour toutes ces raisons, donc, nous dirons que le démiurge est inférieur aux dieux intelligibles-intellectifs et qu'il est cause, pour le monde, de biens inférieurs, et nous rapporterons la causalité des formes et des raisons unifiées aux dieux intelligibles-intellectifs.

1-6. Voir *Notes complémentaires*, p. 174.

ἕνωσιν τὴν τὰ ὅλα παράγουσαν ὁλικῶς ; Οὐδενὶ γὰρ τὸ τοιοῦτον προσήκει τῶν μερικῶν, ἀλλ' ἢ τὰ μέρη ποιεῖν ἢ μερικῶς, ὡς εἴρηται πρότερον. Εἰ δὲ τῶν ὁλικῶν ἐστι διακόσμων, νοητὴν αὐτὴν ἢ νοερὰν ἢ νοητὴν εἶναι καὶ νοερὰν ἀναγκαῖον. 'Αλλ' εἰ μὲν τῆς νοητῆς ἐστι φύσεως, πῶς διαιρετικὴ τῶν ὅλων ἐστί ; Πῶς συντάττεται τοῖς ἐγκοσμίοις ; Πῶς σχηματίζειν λέγεται τὸ πᾶν ; Πῶς ἐκ τῶν γενῶν τοῦ ὄντος παράγειν τήν τε ψυχὴν καὶ τὰ μετ' αὐτήν ; Πάντα γὰρ ταῦτα θησόμεθα καὶ ἐν τοῖς νοητοῖς, τὸ σχῆμα, τὰ γένη τῶν ὄντων, καὶ ταῦτα διῃρημένα, τὸ ὅμοιον καὶ ἀνόμοιον, τὰ ἄλλα δι' ὧν ὑφίστησι τὸν ὅλον κόσμον. Εἰ δὲ τῆς νοητῆς καὶ νοερᾶς, πῶς | τὸν μετεχόμενον παράγει νοῦν ; Πῶς διακρίνει τὰς πολυειδεῖς τάξεις τῶν ψυχῶν ; Πῶς διαιρεῖ τὰς ἐν αὐταῖς μοίρας ἢ τοὺς κύκλους ; Καὶ γὰρ τὸ γεννητικὸν νοῦ τοῦ μετεχομένου ἀμέθεκτός ἐστι νοῦς, καὶ τὸ διαιρετικὸν τοῦ πλήθους τῶν συνεχόντων τὰ ὅλα γένη θεῶν οὐδὲν διαφέρει. Καὶ ὅλως ὑπὸ τοῦ Τιμαίου νοῦς μὲν ἀποκαλεῖται καὶ ὁρᾶν καὶ εὑρίσκειν καὶ λογίζεσθαι λέγεται πολλάκις ὁ τῶν ὅλων δημιουργός, νοητὸς δὲ καὶ νοερὸς οὐδαμοῦ προσείρηται. Καὶ γὰρ αὖ οἱ μὲν νοητοὶ καὶ νοεροὶ θεοὶ τριαδικῶς τὰ πάντα διαιροῦσιν, ὁ δὲ δημιουργὸς ὁτὲ μὲν εἰς πέντε διαιρεῖ τὸν κόσμον, ὁτὲ δὲ εἰς ἑβδομάδας, τοὺς κύκλους τῆς ψυχῆς ἢ τοὺς οὐρανίους ἢ τὰς ἑπτὰ μοίρας ἀπογεννῶν. Πάντῃ ἄρα τῶν νοητῶν καὶ νοερῶν αὐτὸν θεῶν δεύτερον εἶναι φήσομεν καὶ δευτέρων ἀγαθῶν αἴτιον τῷ κόσμῳ· τῶν δὲ ἡνωμένων εἰδῶν τε καὶ λόγων εἰς ἐκείνους τὴν αἰτίαν ἀνοίσομεν.

3 πρότερον : cf. supra, cap. 13, p. 42.6-9.

16 num post καὶ lacuna signanda est ? Vide adn. || 24 ἀπογεννῶν nos : ἀπογενᾶν (sic) P ἀπογεννᾶν o.

15

[*L'intellect intellectif dans le* Timée]

Ce qui précède a, je pense, suffisamment montré, pour le moment du moins, que l'intellect démiurgique est un dieu intellectif, et il me semble que Platon indique tout spécialement sa propriété caractéristique en l'appelant *intellect* et en disant qu'*il voit* les intelligibles, tout en précisant que ces intelligibles sont pour lui *visibles par nature*[1]. Car l'intellect véritablement intellect, c'est-à-dire celui qui s'est établi dans cette existence, c'est l'intellect intellectif. Aussi bien, l'intellect intelligible, tout en étant purement et simplement intelligible et tout en appartenant à cette catégorie d'être, est néanmoins dit intellect[2], en tant qu'il est cause de tout l'être intellectif[3] ; quant à l'intellect des intelligibles-intellectifs, il a un être qui n'est pas sans mélange avec l'intelligible ; seul donc l'intellect intellectif est proprement intellect, puisqu'il a reçu le caractère même d'intellectif parmi les intellectifs, tout comme parmi les intelligibles à titre premier et tout à fait propre, il y a un intelligible tout premier et suprême que nous appelons l'un-qui-est ou l'être sous un mode caché[4]. Celui-là donc est l'intelligible purement et simplement intelligible, et l'intellect purement et simplement intellect est l'intellect intellectif. Car l'intelligible occupe le sommet des universels, tandis que l'intellect occupe leur limite inférieure, et ce qui se trouve au milieu appartient pour une part à l'intelligible, pour une autre part à l'intellect et à l'être intellectif. Et les intelligibles à titre premier possèdent causalement l'intellect, tandis que les tout premiers des intellectifs possèdent par participation l'intelligible, et ce qui unit ces deux classes d'êtres réunit à la fois les propriétés intelligible et intellective.

1-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 175.

ιε'

Ἀλλ' ὅτι μὲν ὁ δημιουργικὸς νοῦς θεός ἐστι νοερός, οἶμαι διὰ τούτων πεφηνέναι πρός γε τὸ παρὸν ἱκανῶς. Δοκεῖ δέ μοι διαφερόντως αὐτοῦ τὴν ἰδιότητα ὁ Πλάτων ἐνδείκνυσθαι νοῦν αὐτὸν ἀποκαλῶν καὶ ὁρᾶν τὰ νοητὰ λέγων, ἐκεῖνα δὲ ὁρατὰ κατὰ φύσιν αὐτῷ τιθέμενος. Ὁ γὰρ ὡς ἀληθῶς νοῦς καὶ ὁ κατὰ ταύτην ἱδρύσας ἑαυτὸν τὴν ὕπαρξιν ὁ νοερός ἐστι νοῦς. Ἐπεὶ καὶ ὁ νοητὸς νοῦς ἁπλῶς μέν ἐστι νοητὸς καὶ τῆς μοίρας ἐκείνης, λέγεται δὲ νοῦς ὡς αἰτία τῆς νοερᾶς ἁπάσης φύσεως · καὶ ὁ τῶν νοητῶν ἅμα καὶ νοερῶν νοῦς οὐκ ἔχει πρὸς τὸ νοητὸν ἄμικτον τὴν ἑαυτοῦ φύσιν. Μόνος δὲ ὁ νοερὸς νοῦς ἰδίως ἐστὶ νοῦς, αὐτὸ τὸ νοερὸν ἐν τοῖς νοεροῖς κληρωσάμενος, ὥσπερ δὴ καὶ τῶν νοητῶν κυριώτατα καὶ πρώτως ἐστὶ νοητὸν καὶ πρώτιστον καὶ ἀκρότατον, ὃ δὴ καὶ ἓν ὂν καὶ κρυφίως ὂν ἐπονομάζομεν. Τοῦτο μὲν οὖν ἐστι τὸ ἁπλῶς νοητόν, ὁ δὲ ἁπλῶς νοῦς νοερὸς νοῦς. Ἔχει γὰρ τὸ μὲν νοητὸν τὴν ἀκρότητα τῶν ὅλων, ὁ δὲ νοῦς τὸ πέρας, τὰ δὲ ἐν μέσῳ τῇ μὲν τῷ νοητῷ προσήκει, τῇ δὲ τῷ νῷ καὶ τῇ νοερᾷ φύσει. Καὶ τὰ μὲν πρώτως νοητὰ κατ' αἰτίαν ἔχει τὸν νοῦν, τὰ δὲ πρώτιστα τῶν νοερῶν κατὰ μέθεξιν ἔχει τὸ νοητόν, τὰ δὲ τούτων συναγωγὰ τὴν νοητὴν ὁμοῦ καὶ νοερὰν ἰδιότητα συνήνωσεν.

5-6 = *Tim.* 39 E 7 - 9, 47 E 4 et 48 A 1 || 6 = *ibid.* 30 B 1.

Puis donc que Timée nomme le démiurge *intellect* sans plus, et ne l'appelle ni vie ni intelligible, dans la pensée que son caractère propre est d'être seulement intellectif, il est nécessaire, je pense, qu'il établisse le démiurge à la limite inférieure des dieux intellectifs. Car l'intellect qui se trouve là, c'est intellect en soi et non pas un intellect tel que l'intellect Cronien. En effet, Cronos sans doute est un intellect lui aussi, mais c'est *l'intellect pur et intact*, et cela manifeste son suprême empire parmi les intellectifs, qui transcende tous les dieux intellectifs[1], tandis que le démiurge est purement et simplement intellect. De même donc que l'intelligible purement et simplement intelligible est le tout premier parmi les intelligibles, de même l'intellect purement et simplement intellect est le tout dernier parmi les intellectifs. En effet, dans chacun des mondes de dieux, tous les termes de la triade[2] sont présents : de fait, dans les intelligibles vie et intellect préexistent, dans le plan de la vie on trouve de la même façon vie[3] et intellect, et dans les intellectifs on retrouve chacun des deux termes restants ; mais dans les intelligibles l'être se trouve par essence, la vie et l'intellect, sous le mode causal ; dans les intellectifs, l'intellect se trouve par essence, l'être et la vie, par participation ; enfin dans les intermédiaires, l'intellect se trouve sous le mode causal, l'être, par participation, la vie, par essence[4]. De même donc que ce qui dans la vie est le plus vital est le moyen terme, et de même que ce qui dans l'être est le plus intelligible est le terme le plus élevé, de la même façon dans les intellectifs le tout dernier terme est, je pense, le plus intellectif.

Si donc il y a un intellect purement et simplement intellect et un intellect *voyant*, c'est celui-là l'intellect intellectif dont Platon, en l'appelant *démiurge*, nous a révélé très clairement le rang qu'il a reçu parmi les intellectifs. C'est bien pourquoi, avant toutes les autres choses, le démiurge fait exister l'intellect participé, comme le dit Timée : car *c'est après avoir placé l'intellect dans l'âme, et l'âme, dans un corps, qu'il a fabriqué le tout.*

1-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 175.

'Επειδὴ τοίνυν καὶ ὁ Τίμαιος νοῦν ἀδιορίστως προσαγορεύει τὸν δημιουργόν, καὶ οὔτε ζωὴν οὔτε νοητόν, ὡς τῆς ἰδιότητος αὐτῷ μόνης οὔσης νοερᾶς, ἀνάγκη δήπου κατὰ τὸ πέρας αὐτὸν ἱδρύσασθαι τῶν νοερῶν θεῶν. | Ἐκεῖ γὰρ ὁ νοῦς ὁ αὐτονοῦς καὶ οὐ τοιοῦτος ὁποῖός ἐστιν ὁ Κρόνιος. Νοῦς μὲν γὰρ καὶ ἐκεῖνος, ἀλλ' ὁ *καθαρὸς καὶ ἀκήρατος νοῦς* δηλοῖ τὴν ἐν τοῖς νοεροῖς ἄκραν ὑπερανέχουσαν τῶν ὅλων νοερῶν θεῶν ἡγεμονίαν· ὁ δὲ δημιουργὸς ἁπλῶς ἐστι νοῦς. Ὥσπερ οὖν τὸ ἁπλῶς νοητὸν τὸ πρώτιστόν ἐστι τῶν νοητῶν, οὕτως ὁ ἁπλῶς νοῦς τὸ ἔσχατόν ἐστι τῶν νοερῶν. Πάντα μὲν γὰρ ἐν ἑκάστοις ἐστὶ τῶν διακόσμων· καὶ γὰρ ἐν τοῖς νοητοῖς ζωὴ καὶ νοῦς προϋπάρχει, καὶ ἐν τῷ πλάτει τῆς ζωῆς ὁμοίως ἥ τε ζωὴ καὶ ὁ νοῦς, καὶ ἐν τοῖς νοεροῖς τῶν λοιπῶν ἑκάτερον· ἀλλ' ἐν μὲν τοῖς νοητοῖς κατ' οὐσίαν ἐστὶ τὸ ὄν, κατ' αἰτίαν δὲ ἡ ζωὴ καὶ ὁ νοῦς, ἐν δὲ τοῖς νοεροῖς κατ' οὐσίαν μὲν ὁ νοῦς, κατὰ μέθεξιν δὲ τὸ ὂν καὶ ἡ ζωή, ἐν δὲ τοῖς μέσοις ὁ μὲν νοῦς κατ' αἰτίαν, τὸ δὲ ὂν κατὰ μέθεξιν, ἡ δὲ ζωὴ κατ' οὐσίαν ὑφέστηκεν. Ὡς οὖν τὸ ζωτικώτατον ἐν τῇ ζωῇ τὸ μέσον, καὶ ὡς τὸ μάλιστα νοητὸν ἐν τῷ ὄντι τὸ ἀκρότατον, οὕτως αὖ ἐν τοῖς νοεροῖς τὸ ἔσχατόν ἐστι δήπου τὸ νοερώτατον.

Εἴ τις οὖν ἐστιν ἁπλῶς νοῦς καὶ ὁρῶν νοῦς, οὗτός ἐστιν ὁ νοερός, ὃν *δημιουργὸν* ὁ Πλάτων ἀποκαλῶν ἐναργεστάτην ἡμῖν τὴν τάξιν ἣν ἔλαχεν ἐν τοῖς νοεροῖς ἀπέφηνε. Διὰ δὴ τοῦτο καὶ πρὸ τῶν ἄλλων ἁπάντων ὑφίστησι τὸν μετεχόμενον νοῦν, ὥς φησιν ὁ Τίμαιος, *Νοῦν γὰρ ἐν τῇ ψυχῇ, ψυχὴν δὲ ἐν σώματι θεὶς τὸ πᾶν συνετεκταίνετο*. Κατὰ τὴν ἑαυτοῦ τοίνυν

6-7 = *Crat.* 396 B 6-7 || 23 = *Tim.* 39 E 9 || 24 = *ibid.* 41 A 7 || 28-29 = *ibid.* 30 B 4-5.

14 ἥ τε ζωὴ P : τό τε ὂν expectes, uide adn.

C'est donc en agissant selon son être propre et en produisant par son être même[1] que le démiurge a fait venir à l'existence l'intellect du tout avant toutes les autres choses. Car tout intellect participé procède de l'intellect imparticipable. De même donc que, si Platon avait dit que le démiurge fait venir à l'existence l'intelligible participé, cette cause génératrice aurait été l'être à titre premier, de la même façon, puisqu'il dit que le démiurge produit à titre premier à partir de lui-même un intellect, il faut que ce soit un intellect imparticipable et intellectif[2].

<16>

[*L'intellect intellectif est créateur et père*]

Ce qui précède a donc montré quelle est l'existence du *démiurge et père*, et quel rang lui revient parmi les intellectifs d'après le *Timée*. Déduisons maintenant d'une autre façon aussi son caractère propre, en tirant du *Timée* les principes de nos raisonnements. Eh bien, tout le monde sait que Timée appelle le démiurge universel *créateur et père* au début de ses discours sur le démiurge : *Le créateur et père du tout que voici, c'est une tâche pénible que de le découvrir et, lorsqu'on l'a découvert, une impossibilité de le révéler à tous.* On voit donc qu'il n'a pas voulu l'appeler ni père seulement ni créateur seulement ni en combinant les deux termes père et créateur, mais il a fait l'inverse en plaçant le caractère créateur avant le caractère paternel[3]. Maintenant on doit dire d'abord en quoi diffèrent entre eux créateur et père, ensuite ce qu'est le père seulement, ce qu'est le créateur seulement, ce qu'est le père et créateur, et enfin pourquoi Platon pense que le caractère à la fois créateur et paternel convient au démiurge.

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 175-176.

οὐσίαν ἐνεργῶν καὶ αὐτῷ τῷ εἶναι παράγων τὸν τοῦ παντὸς ὑπέστησε νοῦν πρὸ τῶν ἄλλων ἁπάντων. Ἐκ γὰρ τοῦ ἀμεθέκτου νοῦ πᾶς ὁ μετεχόμενος πρόεισιν. Ὥσπερ οὖν εἰ ἔλεγεν ὅτι τὸ μετεχόμενον ὑφίστησι νοητόν, τὸ πρώτως ἂν ἦν ὂν ἐκεῖνο τὸ γεννητικὸν αἴτιον, οὕτως ἐπεὶ νοῦν ἀφ' ἑαυτοῦ παράγει πρώτως, νοῦς ἂν ἀμέθεκτος εἴη καὶ νοερός.

⟨ις'⟩

Τίς μὲν οὖν ἡ τοῦ δημιουργοῦ καὶ πατρὸς ὕπαρξις καὶ τίνα τάξιν ἔλαχεν ἐν τοῖς νοεροῖς κατὰ τὸν Τίμαιον, ἀπὸ τούτων φανερόν. Συλλογισώμεθα δὲ καὶ κατ' ἄλλον τρόπον τὴν ἰδιότητα αὐτοῦ, λαβόντες ἀπὸ τοῦ Τιμαίου τὰς τῶν λόγων ἀρχάς. Τοῦτο δὴ οὖν παντὶ γνώριμον, ὅτι ποιητὴν καὶ πατέρα καλεῖ τὸν ὅλον δημιουργὸν ὁ Τίμαιος τῶν περὶ αὐτοῦ λόγων ἀρχόμενος· Τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς ἅπαντας ἀδύνατον λέγειν. Οὔτ' οὖν πατέρα μόνον οὔτε | ποιητὴν μόνον αὐτὸν ἠξίωσεν εἰπεῖν οὔτε συμπλέκων αὖ πατέρα καὶ ποιητήν, ἀλλ' ἔμπαλιν τὸ ποιητικὸν πρὸ τοῦ πατρικοῦ τιθέμενος. Λεκτέον νῦν, πρῶτον μὲν ᾗ διαφέρετον ἀλλήλων ποιητὴς καὶ πατήρ, ἔπειτα πρὸς τούτῳ τίς μὲν ὁ πατὴρ μόνον, τίς δὲ ὁ ποιητὴς μόνον, τίς δὲ ὁ πατὴρ καὶ ποιητής, καὶ ὅπως τῷ δημιουργῷ τὸ ποιητικὸν ἅμα καὶ πατρικὸν προσήκειν ἐνομίσθη παρὰ τοῦ Πλάτωνος.

9 = *Tim.* 41 A 7 ‖ 14-18 = *ibid.* 28 C 3-5.

1 αὐτῷ τῷ εἶναι nos : αὐτὸ τὸ εἶναι P ‖ 5-6 ἐπεὶ νοῦν P[s] : ἐπεὶ οὖν P ‖ 6 πρώτως corr. P[x] : πρῶτος P ‖ 8 ις' o : om. P ‖ 17 ἅπαντας P : πάντας Platonis libri ‖ 21 νῦν P : οὖν f οὖν νῦν o ‖ ᾗ scr. P[x] : om. P.

Si nous divisons tous les êtres en dieux et en rejetons des dieux[1] (c'est la même chose que de les diviser en monades au-dessus de l'être et en processions des êtres), le père engendrera les dieux et les hénades au-dessus de l'être, tandis que le créateur fera venir à l'existence les essences et les êtres. C'est pour cette raison, en effet, que Timée dit que les êtres engendrés par le démiurge *sont égaux aux dieux* (car le démiurge n'est pas seulement créateur mais aussi père), et que les êtres produits par les jeunes dieux ont reçu une nature mortelle[2] (car les jeunes dieux sont seulement créateurs et démiurges des réalités, étant donné qu'ils participent seulement à l'être mais non pas à la propriété au-dessus de l'être). C'est donc, parce que les jeunes dieux sont inférieurs à la monade démiurgique qu'ils n'ont pas reçu la puissance d'engendrer des êtres égaux aux dieux ; et c'est parce que le démiurge intellectif dépasse les jeunes dieux qu'il s'est rattaché à lui-même l'engendrement divin de tous les êtres encosmiques.

Si maintenant nous divisons les êtres en universels et en particuliers, de nouveau le père nous apparaîtra comme celui qui fait venir à l'existence les universels, et le créateur, comme celui qui fait venir à l'existence les particuliers. En effet, le premier est cause des êtres qu'il engendre sous le mode transcendant, le second, sous un mode immédiat ; et le premier produit par son être même parce que son acte appartient à son existence, le second produit par son agir parce que son être consiste dans son acte[3].

Si enfin nous mettons d'un côté l'engendrement des êtres éternels et d'un autre côté celui des êtres mortels, nous rapporterons l'engendrement des êtres éternels à la cause paternelle, et celui des êtres mortels à la cause créatrice. En effet, le créateur fait passer ce qu'il engendre du non-être à l'être (car c'est la définition que l'Étranger d'Élée a donnée de l'art créateur), tandis que le père donne l'existence à ce qui vient après lui en

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 176.

Εἰ μὲν δὴ πάντα διαιροῖμεν εἰς θεοὺς καὶ τὰ τῶν θεῶν ἔκγονα (τοῦτο δὲ ταὐτὸν τῷ διαιρεῖν εἴς τε ὑπερουσίους μονάδας καὶ τὰς τῶν ὄντων προόδους), ὁ μὲν πατὴρ τῶν θεῶν ἔσται γεννητικὸς καὶ τῶν ὑπερουσίων ἑνάδων, ὁ δὲ ποιητὴς τῶν οὐσιῶν καὶ τῶν ὄντων ὑποστάτης. Κατὰ τοῦτον γὰρ αὖ τὸν λόγον ὁ Τίμαιος τὰ μὲν ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ γεννώμενα θεοῖς ἰσάζεσθαί φησιν, οὐ γὰρ μόνον ἐστὶ ποιητής, ἀλλὰ καὶ πατήρ· τὰ δὲ ὑπὸ τῶν νέων θεῶν παραγόμενα θνητὴν εἰληχέναι τὴν φύσιν, ποιηταὶ γάρ εἰσι μόνον καὶ δημιουργοὶ πραγμάτων, τοῦ εἶναι μόνον ἀλλ' οὐχὶ τῆς ὑπερουσίου μετέχοντες ἰδιότητος. Ὧι τοίνυν ἐλασσοῦνται τῆς δημιουργικῆς μονάδος, τούτῳ τὴν γεννητικὴν οὐκ ἔλαχον δύναμιν τῶν θεοῖς ἰσαζομένων· καὶ ᾧ τῶν νέων θεῶν ὁ νοερὸς ὑπερήπλωται δημιουργός, τούτῳ τὰς θείας ἀπογεννήσεις τῶν ἐγκοσμίων ἁπάντων εἰς ἑαυτὸν ἀνεδήσατο.

Εἰ δὲ αὖ τὰ ὄντα διαιροῖμεν εἰς τὰ ὅλα καὶ τὰ μερικά, πάλιν ἡμῖν ὁ μὲν πατὴρ τῶν ὅλων ὑποστάτης ἀναφανήσεται, τῶν δὲ μερικῶν ὁ ποιητής. Ὁ μὲν γὰρ ἐξῃρημένως αἴτιός ἐστι τῶν ἀπογεννωμένων, ὁ δὲ προσεχῶς· καὶ ὁ μὲν αὐτῷ τῷ εἶναι παράγει, τῆς ἐνεργείας αὐτῷ τελούσης εἰς τὴν ὕπαρξιν, ὁ δὲ τῷ ἐνεργεῖν, τῆς ὑποστάσεως αὐτῷ κατ' ἐνέργειαν ἱσταμένης.

Εἰ δὲ αὖ τῶν ἀιδίων καὶ τῶν θνητῶν τὰς ἀπογεννήσεις χωρὶς διελοίμεθα, τὰς μὲν τῶν ἀιδίων ἐπὶ τὴν πατρικὴν αἰτίαν ἀνοίσομεν, τὰς δὲ τῶν θνητῶν ἐπὶ τὴν ποιητικήν. Ὁ μὲν γὰρ ποιητὴς ἀπὸ τοῦ μὴ ὄντος ἐπὶ τὸ ὂν προάγει τὸ γεννώμενον (ταύτην γὰρ εἶναι καὶ ὁ Ἐλεάτης ξένος τὴν ποιητικὴν ἀφωρίσατο τέχνην), ὁ δὲ πατὴρ ἑαυτῷ συν-

7 = *Tim.* 41 C 3 || 28-29 cf. *Soph.* 265 B 8-10.

11 μετέχοντες corr. P^x : μετεχόντ( ) P.

même temps qu'à lui-même (car il est père par son être même et il possède, étroitement unie à lui-même, la puissance d'engendrer)[1].

Chacun donc des deux caractères, je veux dire le caractère paternel et le caractère créateur, est semblable au principe du limitant, et l'un est cause de l'unité, l'autre, cause de la création de forme ; l'un est cause de l'universel, l'autre, cause de l'extension jusqu'aux parties ; l'un est principe des simples, l'autre, principe des composés. Et les contraires de ces deux caractères sont la cause génératrice et la cause productrice de vie, parce que le caractère paternel s'identifie aux puissances génératrices, et le caractère créateur, aux puissances qui donnent la vie ; et de même que le caractère paternel et le caractère créateur sont dans la colonne du limitant, de même aussi par conséquent tout ce qui est fécond et donneur de vie appartient à la vivification et à l'illimitation premières[2].

Maintenant que nous avons fait ces divisions, il est évident que le caractère paternel pris en soi est à titre premier dans les dieux intelligibles. En effet, ils sont les pères de toutes choses, étant donné qu'ils sont établis dans la suprême unité intelligible elle-même ; et c'est à cause de cela que Platon appelle aussi quelque part le premier dieu *Père*[3], lui rapportant cette appellation de père à partir des êtres qui sont immédiatement établis après lui. Toujours, en effet, Platon a coutume d'attribuer les noms à l'indicible à partir des causes inférieures et qui viennent après lui ; mais tantôt c'est à partir de tous les êtres absolument, tantôt à partir des tout premiers parmi eux[4]. Car *il n'a jamais été permis, il n'est jamais permis* de rapporter les noms à celui qui transcende tous les êtres à partir des êtres les plus bas et les plus éloignés de lui. Si donc tous les êtres participaient de la propriété paternelle, nous dirions que c'est à partir de tous les êtres que Platon donne ce nom à l'Un ; en réalité, étant donné que la cause en question ne se

1-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 176.

υφίστησι τὰ μεθ' ἑαυτόν · αὐτῷ γὰρ τῷ εἶναι πατήρ ἐστι καὶ ἔχει τὴν τοῦ γεννᾶν δύναμιν ἑαυτῷ συνηνωμένην.

Ἑκάτερον μὲν οὖν, τό τε πατρικὸν λέγω καὶ τὸ ποιητικόν, ὁμοιοῦται τῇ τοῦ πέρατος ἀρχῇ, καὶ ἔστι τὸ μὲν ἑνώσεως, τὸ δὲ εἰδοποιίας αἴτιον, | καὶ τὸ μὲν τοῦ ὅλου, τὸ δὲ τῆς ἄχρι τῶν μερῶν ἐκτάσεως, καὶ τὸ μὲν ἁπλῶν, τὸ δὲ συνθέτων ἀρχηγόν. Ἀντίκειται δὲ αὖ τούτοις τὸ γεννητικὸν αἴτιον καὶ τὸ τῆς ζωῆς παρεκτικόν, ὅτι τὸ μὲν πατρικὸν ταῖς γεννητικαῖς συμφύεται δυνάμεσι, τὸ δὲ ποιητικὸν ταῖς ζωοποιοῖς · καὶ ὥσπερ δὴ τὸ πατρικὸν καὶ ποιητικὸν ὑπὸ τὴν τοῦ πέρατός ἐστι συστοιχίαν, οὕτως ἄρα καὶ τὸ γόνιμον πᾶν καὶ τὸ ζωοποιὸν ὑπὸ τὴν ζωοποιίαν καὶ ἀπειρίαν τελεῖ τὴν πρώτην.

Τούτων δὲ ἡμῖν ταύτῃ διῃρημένων δῆλον ὡς τὸ μὲν πατρικὸν αὐτὸ καθ' αὑτὸ πρώτως ἐν τοῖς νοητοῖς ἐστι θεοῖς. Ἐκεῖνοι γάρ εἰσι τῶν ὅλων πατέρες, κατ' αὐτὴν ἄκραν ἱστάμενοι τὴν ἕνωσιν τὴν νοητήν · καὶ διὰ τοῦτό που καὶ ὁ Πλάτων πατέρα καλεῖ τὸν πρῶτον θεόν, ἀπὸ τῶν προσεχῶς μετ' αὐτὸν ἱδρυμένων ἐπ' αὐτὸν τὴν τοῦ πατρὸς ἐπωνυμίαν μεταφέρων. Πανταχοῦ μὲν γὰρ τὰ ὀνόματα τῷ ἀρρήτῳ προσφέρειν εἴωθεν ἀπὸ τῶν δευτέρων καὶ μετ' αὐτὸν αἰτίων · ἀλλ' ὅπου μὲν ἀπὸ πάντων ἁπλῶς τῶν ὄντων, ὅπου δὲ ἀπὸ τῶν ἐν αὐτοῖς πρωτίστων. Θέμις γὰρ οὔτ' ἦν οὔτε ἐστὶν ἀπὸ τῶν χειρόνων ἐν τοῖς οὖσι καὶ πόρρω τεταγμένων ἐπ' ἐκεῖνον τὰ ὀνόματα τὸν πάντων ἐξῃρημένον τῶν ὄντων ἀναπέμπειν. Εἰ μὲν οὖν πάντα τὰ ὄντα τῆς πατρικῆς μετεῖχεν ἰδιότητος, ἀπὸ πάντων τῶν ὄντων ἐλέγομεν τὸ ὄνομα τοῦτο τῷ ἑνὶ τὸν Πλάτωνα τίθεσθαι · νῦν δέ, οὐ γάρ ἐστιν ἐν πᾶσι τοῖς

18 = *Ep.* VI 323 D 4 ; *Resp.* VI 506 E 6 || 24 = *Tim.* 30 A 6-7.

7 τούτοις P : ἐν τούτοις corr. P^2 (ἐν s.u. scr. P^2) || 8-9 ὅτι τὸ μὲν πατρικὸν s.u. scr. P^2 : om. P.

trouve pas dans tous les êtres, il est donc évident que c'est à partir des tout premiers et des plus élevés parmi les dieux que Platon lui attribue cette appellation. Or, les dieux intelligibles, c'est-à-dire ceux qui sont venus à l'existence immédiatement après l'Un, forment le plus vénérable de tous les mondes de dieux. Par conséquent, la cause paternelle des êtres se trouve dans les dieux intelligibles, et les dieux intelligibles sont pères de toutes les classes de dieux, parce qu'ils sont établis au sommet des êtres[1] et qu'ils produisent d'une manière cachée tous les êtres[2]. Et le premier dieu est même au-delà de l'appellation de père, comme aussi bien de tous les autres noms, et il n'est dit au sens propre ni Bien ni Un, à cause de sa supériorité indicible et inconnaissable[3], tandis que les dieux intelligibles sont à titre premier hénades au-delà de l'être, bontés et pères transcendant les êtres[4].

Le caractère paternel commence donc à partir de la première triade, tandis que le caractère créateur apparaît pour la première fois dans la troisième. En effet, ce qui engendre toutes les formes et met en ordre toutes choses par les formes est le troisième des intelligibles ; en effet, comme nous l'avons dit, c'est là que se trouve *le vivant complet* qui embrasse les modèles tout premiers et intelligibles. C'est donc là que vient à l'existence en même temps que le caractère paternel le caractère créateur ; car le Vivant-en-soi non seulement fait venir à l'existence les dieux mais aussi produit toutes les formes des êtres. Ainsi donc, sous l'action de la cause divine, le Vivant-en-soi a reçu le caractère paternel et, sous l'action de la cause formelle, il manifeste à l'avance le principe créateur de tous les êtres[5]. Et inversement, le caractère à la fois créateur et paternel a reçu l'existence dans la monade démiurgique. C'est pourquoi le démiurge de l'univers fait aussi exister des dieux, en particulier il fabrique le monde en agissant par le moyen des formes et des raisons démiurgiques ; de fait, il fait

1-5. Voir *Notes complémentaires*, p. 177.

οὖσι τὸ τοιοῦτον αἴτιον, δῆλον ἄρα ὡς ἀπὸ τῶν πρωτίστων αὐτῷ καὶ ἀκροτάτων ἐν τοῖς θεοῖς φέρει τὴν τοιαύτην προσηγορίαν. Ἀλλὰ μὴν πρεσβύτεροι τῶν θείων εἰσὶν ἁπάντων διακόσμων οἱ νοητοὶ θεοὶ καὶ μετὰ τὸ ἓν ἀμέσως ὑφεστηκότες. Ἐν τοῖς νοητοῖς ἄρα θεοῖς ἐστιν ἡ πατρικὴ τῶν ὄντων αἰτία καὶ οἱ νοητοὶ θεοὶ πατέρες εἰσὶ τῶν θείων ἁπάντων γενῶν, ἐπ' ἄκροις ἱδρυμένοι τοῖς οὖσι καὶ κρυφίως τὰ ὅλα παράγοντες. Καὶ ὁ μὲν πρῶτος θεὸς καὶ τῆς τοῦ πατρὸς προσηγορίας, ὥσπερ καὶ τῶν ἄλλων ὀνομάτων, ἐπέκεινά ἐστι, καὶ οὔτε τἀγαθὸν οὔτε ἓν λέγεται κυρίως διὰ τὴν ἄρρητον ἑαυτοῦ καὶ ἄγνωστον ὑπεροχήν· οἱ δὲ νοητοὶ πρώτως καὶ ἑνάδες εἰσὶν ὑπερούσιοι καὶ ἀγαθότητες καὶ πατέρες τῶν ὄντων ἐξῃρημένοι.

Τὸ μὲν οὖν πατρικὸν ἀπὸ τῆς πρώτης ἄνωθεν ἄρχεται τριάδος· τὸ δὲ ποιητικὸν ἐν τῇ τρίτῃ πρῶτον ἐκφαίνεται. Τὸ γὰρ τὰ εἴδη πάντα ἀπογεννῶν καὶ τοῖς εἴδεσι πάντα κοσμοῦν τὸ τρίτον ἐστὶ τῶν νοητῶν· ἐκεῖ γάρ, ὥσπερ ἐλέγομεν, τὸ παντελὲς ζῷον τὸ τῶν πρωτίστων καὶ νοητῶν παραδειγμάτων περιληπτικόν. Ἐνταῦθα τοίνυν καὶ τὸ ποιητικὸν ὁμοῦ συνυφέστηκε· τὸ γὰρ αὐτοζῷον καὶ θεοὺς ὑφίστησι καὶ τὰ εἴδη πάντα τῶν ὄντων παράγει. Κατὰ μὲν οὖν τὴν θείαν αἰτίαν πατρικὴν ἔλαχεν ἰδιότητα, κατὰ δὲ τὴν εἰδητικὴν | τὴν ποιητικὴν προφαίνει τῶν ὅλων ἀρχήν. Ἀνάπαλιν δὲ αὖ τὸ ποιητικὸν ὁμοῦ καὶ πατρικὸν ἐν τῇ δημιουργικῇ μονάδι τὴν ὑπόστασιν ἔλαχε. Διὸ δὴ καὶ θεῶν ἐστιν ὑποστάτης ὁ τῶν ὅλων δημιουργός, διαφερόντως δὲ κόσμον ἀπεργάζεται καὶ τοῖς εἴδεσι καὶ τοῖς λόγοις τοῖς δημιουργικοῖς ἐνεργῶν· καὶ γὰρ νοῦν

18 ἐλέγομεν : cf. supra, *Plat. Theol.* III 15 || 18 = *Tim.* 31 B 1 || 26 cf. *Tim.* 39 E 3 - 41 A 6.

2 φέρει P^{x} : φέρε P.

exister l'intellect, les âmes et les corps, mettant toutes choses en ordre au moyen des formes, les unes au moyen des formes de premier rang, les autres au moyen des formes intermédiaires, les autres enfin au moyen des formes de dernier rang[1].

On voit donc comment la limite inférieure des intelligibles est, comme on l'a dit, paternelle et ensemble créatrice, tandis que la limite inférieure des intellectifs est créatrice et ensemble paternelle. Mais, dans les intelligibles, la propriété paternelle domine, dans les intellectifs, c'est la propriété créatrice, et dans l'une et l'autre classe, les deux causes préexistent ; cependant le caractère paternel domine dans le modèle, et le caractère créateur, dans le démiurge. En effet, le modèle crée par son être même, le démiurge, par son action[2] ; pour le premier la création fait partie de son être, tandis que pour le second son être est créateur ; et les formes se trouvent chez les deux, mais dans le premier cas, sous le mode intelligible, dans le second, sous le mode intellectif.

Ce qui précède montre donc clairement que non seulement la cause démiurgique est venue à l'existence d'une manière analogue à la cause exemplaire, mais aussi qu'elle a par rapport aux intellectifs le même rang que celle-là par rapport aux intelligibles. Et c'est la raison pour laquelle Timée dit que le démiurge de l'univers se tend vers ce modèle : *Dans la mesure donc où l'intellect voit des idées incluses dans le Vivant-en-soi, saisit quel en est le nombre et la nature, telles aussi en nombre et en nature il conçut que le monde d'ici-bas devait en avoir.* Et outre cette analogie[3], il y a une dégradation de l'intellectif par rapport à l'intelligible : l'intelligible est davantage unifié, tandis que l'intellectif comporte des distinctions ; l'un préexiste dans la condition de désirable, tandis que l'autre se meut autour de lui ; et l'un emplit de puissance paternelle, tandis que l'autre pour ainsi dire avale[4] et prend dans son sein toute l'abondance féconde du premier. C'est donc de cette manière-là que le démiurge du tout est

1-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 177.

ὑφίστησι καὶ ψυχὰς καὶ σώματα, τοῖς εἴδεσι πάντα διακοσμῶν, τὰ μὲν τοῖς πρώτοις, τὰ δὲ τοῖς μέσοις, τὰ δὲ τοῖς τελευταίοις.

Ὁρᾷς οὖν ὅπως τὸ μὲν τῶν νοητῶν πέρας πατρικὸν ἦν ἅμα καὶ ποιητικόν, τὸ δὲ τῶν νοερῶν πέρας ποιητικὸν ἦν ὁμοῦ καὶ πατρικόν ; Ἀλλ' ἐκεῖ μὲν ἡ πατρικὴ μᾶλλον ἰδιότης, ἐνταῦθα δὲ ἡ ποιητική · καὶ παρ' ἀμφοτέροις μὲν ἄμφω τὰ αἴτια προϋπάρχει, μᾶλλον μὴν ἐν τῷ παραδείγματι τὸ πατρικόν, ἐν δὲ τῷ δημιουργῷ τὸ ποιητικόν. Τὸ μὲν γὰρ αὐτῷ τῷ εἶναι ποιεῖ, τὸ δὲ τῷ ἐνεργεῖν · καὶ τῷ μὲν ἡ ποίησις οὐσιώδης, τῷ δὲ ἡ οὐσία ποιητική · καὶ τὰ εἴδη παρ' ἀμφοῖν, ἀλλ' οὗ μὲν νοητῶς, οὗ δὲ νοερῶς.

Ἐκ δὴ τούτων φανερὸν ὅτι καὶ ἀνάλογον ὑπέστη τῷ παραδειγματικῷ τὸ δημιουργικὸν αἴτιον καὶ ταύτην ἔχει πρὸς τὰ νοερὰ τὴν τάξιν ἣν ἐκεῖνο πρὸς τὰ νοητά. Καὶ διὰ τοῦτο καὶ ὁ Τίμαιος εἰς ἐκεῖνο τὸ παράδειγμα τὸν τῶν ὅλων ἀνατείνεσθαί φησι δημιουργόν · Ἧιπερ οὖν νοῦς ἐνούσας ἰδέας ἐν τῷ ὃ ἔστι ζῷον, ὅσαι τε ἔνεισι καὶ οἷαι καθορᾷ, τοσαύτας καὶ τοιαύτας διενοήθη δεῖν καὶ τόδε τὸ πᾶν σχεῖν. Καὶ μετὰ τῆς ἀναλογίας ταύτης ὕφεσίς ἐστι τοῦ νοεροῦ πρὸς τὸ νοητόν · τὸ μὲν γὰρ ἥνωται μᾶλλον, τὸ δὲ διακέκριται, καὶ τὸ μὲν ἐν ἐφετοῦ τάξει προέστηκε, τὸ δὲ περὶ αὐτὸ κινεῖται, καὶ τὸ μὲν πληροῖ τῆς πατρικῆς δυνάμεως, τὸ δὲ οἷον καταπίνει καὶ ἐγκολπίζεται τὴν ὅλην ἐκείνου γόνιμον περιουσίαν. Καὶ κατὰ τοῦτον δὴ τὸν τρόπον παντελὴς

17-20 = *Tim.* 39 E 7-9 || 25 καταπίνει : cf. Orph., fr. 167 Kern.

17 ἥπερ P : εἴπερ corr. Px (cf. p. 58.15 et 26) || 18 ἐν P : om. Platonis libri || 18-19 ὅσαι ... οἷαι P : οἷαι ... ὅσαι Platonis libri || 19 τοσαύτας ... τοιαύτας P : τοιαύτας ... τοσαύτας Platonis libri || 20 διενοήθη corr. Px (in spatio uacuo scr. -ενοήθ-) || τὸ πᾶν P : om. Platonis libri.

complet puisqu'il a part à toutes les puissances intelligibles à partir du vivant complet. En effet, le tout existe sous trois modes : premièrement sous le mode intelligible, deuxièmement sous le mode intellectif, troisièmement sous le mode sensible. De fait, le monde est *parfait formé de parties parfaites*, comme le dit Timée ; le Vivant-en-soi est *complet sous tous les rapports*, comme le même Timée l'établit quelque part ; et enfin le démiurge, parce qu'il est *la meilleure des causes*, est complet[1].

Reprenons donc ce qui précède et disons que la cause paternelle commence à partir de la suprême unité des intelligibles, que la cause paternelle et ensemble créatrice est venue à l'existence dans le modèle intelligible et avec lui, que la cause créatrice et ensemble paternelle est définie par le démiurge universel et qu'enfin la cause uniquement créatrice et démiurgique appartient aux jeunes dieux qui précisément font venir à l'existence les réalités individuelles et mortelles[2].

Donc, le caractère propre de la cause démiurgique est créateur et paternel, et cela non seulement Timée le dit au commencement de ses discours à son sujet, lorsqu'il dit : *Le créateur et père du tout que voici*, mais aussi le démiurge, dans l'entretien adressé aux jeunes dieux, fait la même chose lorsqu'il leur dit : *Dieux, fils de dieux, les œuvres dont je suis le démiurge et père sont indissolubles aussi longtemps du moins que je le veux.* Car il ne s'appelle pas lui-même père et démiurge, mais *démiurge et père*, comme plus haut *créateur et père*. Et ce n'est pas seulement dans le *Timée* que cette manière de coordonner les noms est établie, mais aussi dans le *Politique* où l'Étranger d'Élée, en discourant au sujet du monde, dit qu'*il imite l'enseignement de son démiurge et père, au début il le mettait donc en pratique*

1. Voir *Notes complémentaires*, p. 177.
2. Proclus avait déjà établi cette conclusion en traitant la question : Qui est le Démiurge ? dans l'*In Tim.* I, p. 311.25-312.14.

ἐστιν ὁ τοῦ παντὸς δημιουργός, ἀπὸ τοῦ παντελοῦς ζῴου τῶν ὅλων νοητῶν δυνάμεων μεταλαβών. Τριχῶς γὰρ τὸ πᾶν, τὸ μὲν νοητῶς, τὸ δὲ νοερῶς, τὸ δὲ αἰσθητῶς. Καὶ γὰρ ὁ κόσμος τέλειός ἐστιν ἐκ τελείων, ὥς φησιν ὁ Τίμαιος, καὶ τὸ αὐτοζῷον κατὰ πάντα τέλειόν ἐστιν, ὡς ὁ αὐτός που διατάττεται, καὶ ὁ δημιουργὸς τῶν αἰτίων ἄριστος ὢν παντελής ἐστι.

Πάλιν οὖν ἀναλαβόντες λέγωμεν ὡς ἄρα τὸ μὲν πατρικὸν αἴτιον ἀπὸ τῆς ἄκρας ἑνώσεως ἄρχεται τῶν νοητῶν, τὸ δὲ πατρικὸν ἅμα καὶ ποιητικὸν ἐν τῷ παραδείγματι τῷ νοητῷ συνυφέστηκε, τὸ δὲ αὖ ποιητικὸν ὁμοῦ τῷ πατρικῷ κατὰ τὸν ὅλον δημιουργὸν ἀφώρισται, τό γε μὴν ποιητικὸν μόνον καὶ δημιουργικὸν τοῖς νέοις προσήκει θεοῖς, οἵ καὶ μερικῶν εἰσι καὶ θνητῶν ὑποστάται πραγμάτων. |

Αὐτὴ τοίνυν ἡ τῆς δημιουργικῆς αἰτίας ἰδιότης ποιητικὴ καὶ πατρική · καὶ τοῦτο οὐ μόνον ἐν ἀρχῇ τῶν περὶ αὐτῆς λόγων ὁ Τίμαιος λέγει, Τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εἰπών, ἀλλὰ κἀν τῇ πρὸς τοὺς νέους θεοὺς συνουσίᾳ τὸ αὐτὸ πεποίηται λέγων ὡσαύτως ὁ δημιουργὸς πρὸς αὐτούς, Θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων ἄλυτα ἐμοῦ γε ἐθέλοντος. Οὐ γὰρ πατέρα καὶ δημιουργὸν ἑαυτόν, ἀλλὰ δημιουργὸν καὶ πατέρα προσείρηκεν, ὥσπερ ἐκεῖ ποιητὴν καὶ πατέρα. Καὶ οὐκ ἐν τῷ Τιμαίῳ μόνον ὁ τρόπος οὗτος ἀφώρισται τῆς τῶν ὀνομάτων συντάξεως, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ Πολιτικῷ φησιν ὁ Ἐλεάτης ξένος περὶ τοῦ κόσμου διαλεγόμενος, ὅτι τὴν τοῦ δημιουργοῦ καὶ πατρὸς ἀπομιμούμενος διδαχὴν κατ'

4 = *Tim.* 32 D 1 || 5 = *ibid.* 30 D 2 || 7 = *ibid.* 29 A 6 || 17-18 = *ibid.* 28 C 3-4 || 20-22 = *ibid.* 41 A 7-8 || 24 = *ibid.* 28 C 3-4 || 27-p. 58.2 = *Pol.* 273 B 1-3.

28 ἀπομιμούμενος P : ἀπομνημονεύων Platonis libri.

avec plus d'exactitude, tandis qu'à la fin c'était d'une façon plus confuse[1].

Et puisque partout Platon conserve sans changement cet ordre des noms, il est évident, pour ceux qui ne sont pas tout à fait sans expérience de ces sortes de choses[2], que puisque Platon définit la monade démiurgique par cette propriété caractéristique, il pose qu'elle est à la fois créatrice et paternelle. En effet, parce qu'elle est la limite inférieure de la triade intellective, elle a reçu une supériorité paternelle par rapport à toutes les classes secondaires des dieux ; et parce qu'elle produit à partir d'elle-même tous les genres et espèces particuliers des êtres, elle possède la causalité créatrice de ce qu'elle fait exister. Et parce que le démiurge est père, il y a aussi en lui puissance et intellect[3]. En effet, c'est le démiurge lui-même qui dit quelque part : *En imitant ma puissance relative à votre propre naissance* ; et Timée dit encore de lui : *Dans la mesure donc où <l'intellect> voit des idées incluses dans le Vivant-en-soi, saisit quel en est le nombre et la nature, telles en nombre et en nature il conçut que le tout d'ici-bas devait en avoir.* Par conséquent le démiurge est père, et la puissance du père est en lui ainsi que l'intellect, mais tout cela sous le mode intellectif et non pas sous le mode intelligible. C'est pourquoi, je pense, le démiurge est dit non pas père absolument, mais avec l'adjonction de créateur ou de démiurge ; et la puissance n'est pas la puissance en soi, mais celle du démiurge et père, car celui qui s'appelle lui-même *démiurge et père* dit que c'est sa propre *puissance*, tandis qu'il est dit intellect tout court et sans l'adjonction de puissance ou des autres termes : *Dans la mesure donc où l'intellect voit des idées incluses.* En effet, toutes choses sont en lui d'une manière intellective, aussi bien la puissance que le père, lui qui imite sous ce rapport encore le

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 177-178.

ἀρχὰς μὲν ἀκριβέστερον ἀπετέλει, τελευτῶν δὲ ἀμβλύτερον.

Πανταχοῦ τοίνυν ὁ Πλάτων τὴν τάξιν ταύτην τῶν ὀνομάτων ἀνεξάλλακτον διαφυλάττων δῆλός ἐστι τοῖς μὴ παντάπασιν ἀπείροις τῶν τοιούτων κατὰ ταύτην τὴν ἰδιότητα τὴν δημιουργικὴν ἀφοριζόμενος μονάδα καὶ ἅμα ποιητικὴν αὐτὴν καὶ πατρικὴν εἶναι τιθέμενος. Διότι μὲν γὰρ τὸ πέρας ἐστὶ τῆς νοερᾶς τριάδος, πατρικὴν ἔλαχεν ὑπεροχὴν πρὸς πάντα τὰ δεύτερα γένη τῶν θεῶν · διότι δὲ ἀφ' ἑαυτῆς πάντα παράγει τὰ μερικὰ τῶν ὄντων γένη τε καὶ εἴδη, ποιητικὴν ἔχει τῶν ὑφισταμένων αἰτίαν. Καὶ διότι μὲν πατήρ ἐστιν, ὁμοῦ καὶ δύναμίς ἐστιν ἐν αὐτῷ καὶ νοῦς. Αὐτὸς γάρ πού φησιν ὁ δημιουργός, Μιμούμενοι τὴν ἐμὴν δύναμιν περὶ τὴν ὑμετέραν γένεσιν · καὶ πάλιν ὁ Τίμαιος περὶ αὐτοῦ λέγει τὸ Ἥιπερ οὖν ⟨νοῦς⟩ ἐνούσας ἰδέας ἐν τῷ ὃ ἔστι ζῷον, ὅσαι τε ἔνεισι καὶ οἷαι καθορᾷ, τοσαύτας καὶ τοιαύτας διενοήθη δεῖν καὶ τόδε τὸ πᾶν σχεῖν. Καὶ πατὴρ οὖν ἐστι καὶ ἡ δύναμις ἡ τοῦ πατρὸς ἐν αὐτῷ καὶ ὁ νοῦς, ἀλλὰ πάντα ταῦτα νοερῶς, οὐ νοητῶς. Διόπερ οἶμαι πατὴρ μὲν οὐχ ἁπλῶς εἴρηται, ἀλλὰ μετὰ τοῦ ποιητοῦ καὶ τοῦ δημιουργοῦ · καὶ δύναμις οὐ καθ' ἑαυτήν, ἀλλὰ τοῦ δημιουργοῦ καὶ πατρός, ὁ γὰρ ἑαυτὸν δημιουργὸν καὶ πατέρα προσειπὼν ἑαυτοῦ τὴν δύναμιν εἶναί φησι · νοῦς δὲ αὐτόθεν λέγεται καὶ τῆς δυνάμεως χωρὶς καὶ τῶν λοιπῶν, Ἥιπερ οὖν νοῦς ἐνούσας ἰδέας. Πάντα γάρ ἐστιν ἐν αὐτῷ νοερῶς, καὶ ἡ δύναμις καὶ ὁ πατήρ, μιμουμένῳ καὶ ταύτῃ τὸ παράδειγμα τὸ

13-15 = *Tim.* 41 C 5-6 || 15-18 = *ibid.* 39 E 7-9 || 23-24 = *ibid.* 41 A 7 || 24 = *ibid.* 41 C 5 || 26-27 = *ibid.* 39 E 7-8.

1 ἀπετέλει Platonis libri : ἀποκαλεῖ P || 15 ἧπερ o^2 : εἴπερ P (cf. p. 56.17) || 16 νοῦς addimus cum Platonis libris, cf. u.26 || 18 σχεῖν scr. P^2 in ras.

modèle intelligible. De fait, dans le modèle, toutes choses sont, comme on l'a vu, d'une manière intelligible, la limite inférieure, l'illimité, le mélange, c'est-à-dire le père, la puissance, l'intellect ; mais l'intellectif du modèle est un intelligible qui fait préexister la causalité intellective parmi les dieux intelligibles, tandis que l'intellectif du démiurge est intellectif par soi, étant un intellectif parmi les dieux intellectifs, comme on l'a dit plus haut.

Puis donc que, comme nous venons de le dire, il y a dans le démiurge le père, la puissance et l'intellect, et puisqu'ils ont été définis par le caractère créateur et démiurgique, il est coordonné à la classe qui donne la vie et, avec elle, fait venir à l'existence les classes de la vie et vivifie le monde entier. Maintenant, quelle est cette classe et où est-elle rangée, nous l'examinerons un peu plus loin ; mais ce qui vient d'être dit montre au moins clairement que c'est pour autant qu'il est démiurge qu'il a besoin d'être en contact avec celle qui donne la vie, et que c'est avec elle qu'il engendre les vies universelles. D'une part, il a uni cette classe à lui-même, d'autre part, après avoir semé en elle toutes les mesures de la vie et après les avoir avec elle mises en ordre et produites au jour, il les convertit ensuite vers lui-même. Car il lui revient et d'engendrer toutes choses et de rappeler toutes choses vers lui non moins que de les engendrer, parce qu'il est établi à la limite inférieure de la classe intellective et qu'il est intellect démiurgique. Donc en tant qu'il est démiurgique, il fait venir à l'existence toutes choses, en tant qu'il est intellect, il enroule la multiplicité sur l'unité et la convertit vers lui. Et ces deux opérations, il les accomplit par les paroles qu'il adresse aux jeunes dieux : en effet, il les remplit de puissance démiurgique et féconde, les rassemble vers lui, se constitue lui-même pour ainsi dire en objet de désir pour la multiplicité des dieux et fait se tendre vers lui tous les démiurges qui sont dans le monde[1].

1. Voir *Notes complémentaires*, p. 178.

νοητόν. Καὶ γὰρ ἐν ἐκείνῳ πάντα ἦν νοητῶς, τὸ πέρας, τὸ ἄπειρον, τὸ μικτόν, ταῦτα δέ ἐστιν ὁ πατήρ, ἡ δύναμις, ὁ νοῦς · ἀλλὰ τὸ μὲν νοερὸν ἐκείνου νοητὸν ἦν ἐν τοῖς νοητοῖς θεοῖς νοερὰν αἰτίαν προστησάμενον, τὸ δὲ τοῦ δημιουργοῦ νοερὸν καθ' αὑτὸ νοερόν ἐστιν, ἐν τοῖς νοεροῖς νοερὸν ὑπάρχον, ὥσπερ εἴρηται πρότερον.

Διότι μὲν οὖν, ὡς ἐλέγομεν, πατήρ ἐστιν ἐν αὐτῷ καὶ ἡ δύναμις καὶ ὁ νοῦς, | διότι δὲ ταῦτα κατὰ τὸ ποιητικὸν ἀφώρισται καὶ δημιουργικόν, τῇ ζωογόνῳ συντάττεται τάξει καὶ μετ' ἐκείνης ὑφίστησι τὰ τῆς ζωῆς γένη καὶ τὸν ὅλον κόσμον ζωοποιεῖ. Τίς δέ ἐστιν αὕτη καὶ ὅπου τέτακται, μικρὸν ὕστερον θεωρήσομεν · τοσοῦτον δὲ ἐκ τῶν νῦν εἰρημένων δῆλον, ὅτι ᾗ δημιουργός ἐστι τῆς ζωογόνου δεῖται συναφῆς καὶ μετ' ἐκείνης ἀπογεννᾷ τὰς ὅλας ζωάς. Καὶ ταύτην μὲν ἑαυτῷ συνήνωσε, πάντα δὲ τὰ μέτρα τῆς ζωῆς ἐν αὐτῇ σπείρας καὶ μετ' αὐτῆς διακοσμήσας καὶ παραγαγὼν ἐπιστρέφει πάλιν εἰς ἑαυτόν. Προσήκει γὰρ αὐτῷ καὶ τὸ γεννᾶν πάντα καὶ τὸ ἀνακαλεῖσθαι πάντα πρὸς ἑαυτὸν οὐχ ἧττον τοῦ γεννᾶν, διότι δὴ κατὰ τὸ πέρας ἵδρυται τῆς νοερᾶς τάξεως καὶ δημιουργικός ἐστι νοῦς. Ὡς μὲν οὖν δημιουργικὸς ἁπάντων ἐστὶν ὑποστάτης, ὡς δὲ νοῦς συνελίσσει τὸ πλῆθος εἰς ἕνωσιν καὶ ἐπιστρέφει πρὸς αὑτόν. Καὶ ταῦτα ἀμφότερα τοῖς πρὸς τοὺς νέους θεοὺς λόγοις ἀποτελεῖ · καὶ γὰρ πληροῖ δημιουργικῆς αὐτοὺς καὶ γονίμου δυνάμεως καὶ πρὸς αὑτὸν συνάγει καὶ οἷον ἐφετὸν ἑαυτὸν καθίστησι τῷ πλήθει τῶν θεῶν καὶ περὶ ἑαυτὸν ἀνατείνει τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ πάντας δημιουργούς.

6 πρότερον : cf. supra, cap. 15, p. 50.12 - 13 || 12 ὕστερον : cf. infra, capp. 30-32.

1 νοητῶς Taylor : νοερῶς P || 13-14 τῆς ζωογόνου corr. P[a] : τῶν ζωογόνων P || 23 αὑτόν nos : αὐτόν P || 26 αὑτὸν nos : αὐτὸν P.

17

[*Autres caractères du démiurge dans le* Timée]

Pour la troisième fois donc, purifions par d'autres raisonnements nos pensées relatives à la cause démiurgique, en parcourant le même chemin que Timée[1]. En premier lieu donc, Timée a suffisamment révélé, au début de son examen relatif au démiurge, sa bonté et sa généreuse communication des raisons démiurgiques, en prenant son point de départ, comme il convenait, à partir de la bonté qui est en lui et de sa divinité au-delà de l'être[2]. En effet, cette bonté et cette générosité ne sont pas comme une sorte d'habitus ou de puissance du bien, ou encore une forme préexistant en elle-même aux multiples biens, mais une participation unique et indicible venant du Bien, c'est-à-dire l'un de la classe démiurgique par lequel le démiurge est un dieu et emplit toutes choses de ses biens propres. Car, puisqu'il y a en lui une divinité désirant mettre toutes choses en ordre et une existence capable d'exercer la providence sur l'univers[3], pour cette raison précisément il a établi en lui-même le principe de la démiurgie. Ainsi donc sa bonté n'est rien d'autre que la divinité démiurgique, tandis que sa volonté est une activité, rejeton de sa bonté, qui borne la limite de sa puissance. En effet, puisqu'il y a dans le démiurge de l'univers, comme on l'a dit, et le père, et la puissance, et l'intellect, et cela sous le mode intellectif, par chacun de ces termes il est rempli de la participation à l'un. Et par le moyen de sa bonté le caractère paternel en lui ou ce qui est pour ainsi dire l'intelligible de l'intellect, est illuminé ; par le moyen de sa volonté, la puissance est gouvernée et tendue vers l'unique bien intelligible ; et enfin par le moyen de sa

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 178-179.

ιζʹ

Τὸ τρίτον τοίνυν κατ' ἄλλας ἐπιβολὰς τὰς περὶ τῆς δημιουργικῆς αἰτίας ἐννοίας ἀνακαθηρώμεθα τῷ Τιμαίῳ συνοδεύοντες. Πρῶτον μὲν οὖν τὴν ἀγαθότητα αὐτοῦ καὶ τὴν ἄφθονον μετάδοσιν τῶν δημιουργικῶν λόγων ἱκανῶς ἐν ἀρχῇ τῆς περὶ αὐτοῦ θεωρίας ἐξέφηνεν, ἀφ' ἑστίας ὁρμώμενος τῆς ἐνούσης ἀγαθότητος ἐν αὐτῷ καὶ τῆς ὑπερουσίου θεότητος. Οὐ γάρ ἐστιν ἡ ἀγαθότης αὕτη καὶ τὸ ἄφθονον οἷον ἕξις τις τοῦ ἀγαθοῦ καὶ δύναμις, ἢ εἶδος αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ τῶν πολλῶν ἀγαθῶν προϋπάρχον, ἀλλὰ μία καὶ ἄρρητος ἀπὸ τἀγαθοῦ μετάληψις καὶ τὸ τῆς δημιουργικῆς τάξεως ἕν, καθ' ὃ δὴ καὶ θεός ἐστιν ὁ δημιουργὸς καὶ πάντα πληροῖ τῶν οἰκείων ἀγαθῶν. Διότι γάρ ἐστι θεότης ἐν αὐτῷ πάντα διακοσμεῖν ἐφιεμένη καὶ ὕπαρξις ἐκτενὴς εἰς τὴν τῶν ὅλων πρόνοιαν, διὰ δὴ τοῦτο καὶ τὴν τῆς δημιουργίας ἀρχὴν ἐνεστήσατο. Ἡ μὲν οὖν ἀγαθότης οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ δημιουργικὴ θεότης· ἡ δὲ βούλησις ἔκγονός ἐστιν ἐνέργεια τῆς ἀγαθότητος, ὁρίζουσα τὸ τῆς δυνάμεως τέλος. Ἐπειδὴ γὰρ ἐν τῷ δημιουργῷ τῶν ὅλων καὶ ὁ πατήρ, ὥσπερ εἴρηται, καὶ ἡ δύναμις καὶ ὁ νοῦς, καὶ ταῦτα νοερῶς, καθ' ἕκαστον τούτων | πεπλήρωται τῆς τοῦ ἑνὸς μετουσίας. Καὶ διὰ μὲν τῆς ἀγαθότητος τὸ πατρικὸν τὸ ἐν αὐτῷ καταλάμπεται καὶ τὸ οἷον νοητὸν τοῦ νοῦ· διὰ δὲ τῆς βουλήσεως ἡ δύναμις κυβερνᾶται καὶ πρὸς ἓν τὸ νοητὸν ἀγαθὸν ἀνα-

7 cf. *Tim.* 29 E 1 || 18 cf. *ibid.* 29 E 3 || 20 εἴρηται : cf. supra, cap. 16, p. 59.7-8.

7 ἐνούσης ἀγαθότητος P^2 (scr. ούσης ἀγαθότητος in ras.) || 8 ὑπερουσίου nos : περίουσιου (sic) P || αὕτη nos : αὐτὴ P || 11 ἀλλὰ P^2 : ἀλλ' ἡ P || 12 καθ' ὃ nos : καθὸ P.

providence, l'intellect est rendu parfait et donne l'existence à toutes choses. Et tout cela est le rejeton de l'unique divinité qui est dans le démiurge.

Voilà donc, comme on vient de le dire, la première façon dont Timée a révélé la propriété divine du démiurge ; en deuxième lieu, il a révélé la cause exemplaire de toutes choses, qui est en lui et qui est intelligible et unifiée[1]. En effet, le fait de créer *toutes choses semblables à lui-même*, le désigne comme le modèle intelligible de toutes les choses bonnes et belles qui sont dans le monde. Car, c'est parce qu'il fait venir à l'existence toutes choses par son être même que ce qui vient ainsi à l'existence est une image de lui[2]. Et selon ce raisonnement le démiurge n'est pas seulement un dieu, mais encore il possède en lui-même l'intelligible et l'être réellement être, et il a préassumé non seulement la cause finale des encosmiques mais aussi leur cause exemplaire.

En troisième lieu, Timée célèbre la puissance démiurgique qui fait radicalement disparaître tout désordre et toute illimitation, et qui fait que seuls le beau et le bien dominent dans l'univers. En effet, qu'*il n'y ait rien de vil selon sa puissance*[3], cela met en évidence la puissance irrésistible du démiurge qui met en ordre d'une manière immaculée les êtres matériels, et fait briller la limite sur les êtres illimités et l'ordre sur les êtres désordonnés. Et ici se révèle cette admirable doctrine de Platon selon laquelle la matière est engendrée par un des dieux supérieurs au démiurge[4]. En effet, c'est *en ayant reçu* la matière déjà équipée de traces de formes que le démiurge lui communique toute la perfection de la mise en ordre. Donc la matière et tout ce qui est sujet des corps procèdent depuis là-haut à partir des toutes premières causes qui, par le moyen de la surabondance de leur puissance[5], peuvent engendrer aussi les tout derniers des êtres, tandis que le démiurge

1-5. Voir *Notes complémentaires*, p. 179.

τείνεται· διὰ δὲ τῆς προνοίας ὁ νοῦς τέλειός ἐστι καὶ τῶν πάντων ὑποστάτης. Καὶ πάντα ταῦτα τῆς μιᾶς ἐν τῷ δημιουργῷ θεότητός ἐστιν ἔκγονα.

Πρῶτον μὲν οὖν, ὅπερ ἔφην, τὴν θείαν ἰδιότητα τοῦ δημιουργοῦ διὰ τούτων ἐξέφηνε· δεύτερον δὲ τὴν νοητὴν ἐν αὐτῷ καὶ ἡνωμένην τῶν ὅλων παραδειγματικὴν αἰτίαν. Τὸ γὰρ ἑαυτῷ παραπλήσια πάντα ποιεῖν παράδειγμα αὐτὸν ἀποφαίνει τῶν ἐν τῷ κόσμῳ καλῶν καὶ ἀγαθῶν νοητόν. Διότι γὰρ αὐτῷ τῷ εἶναι τὰ πάντα ὑφίστησιν, εἰκών ἐστιν αὐτοῦ τὸ ὑφιστάμενον. Καὶ κατὰ τοῦτον δὴ τὸν λόγον οὐ μόνον θεός ἐστιν ὁ δημιουργός, ἀλλὰ καὶ τὸ νοητὸν ἔχει καὶ τὸ ὄντως ὂν ἐν αὐτῷ, καὶ προείληφεν οὐ τὴν τελικὴν μόνον τῶν ἐγκοσμίων αἰτίαν, ἀλλὰ καὶ τὴν παραδειγματικήν.

Τὸ δὲ αὖ τρίτον τὴν δύναμιν ἐξυμνεῖ τὴν δημιουργικὴν τὴν πᾶν μὲν τὸ ἄτακτον καὶ τὸ ἀόριστον ἀρχὴν ἀφανίζουσαν, μόνον δὲ τὸ καλὸν καὶ τὸ ἀγαθὸν ἐπικρατεῖν ἐν τοῖς ὅλοις παρασκευάζουσαν. Τὸ γὰρ δὴ μηδὲν εἶναι φλαυρὸν κατὰ δύναμιν τὴν ἀνανταγώνιστον τοῦ δημιουργοῦ δύναμιν ἐνδείκνυται τὴν ἀχράντως μὲν τὰ ἔνυλα διακοσμοῦσαν, ὅρον δὲ τοῖς ἀορίστοις καὶ τάξιν τοῖς ἀτάκτοις ἐπιλάμπουσαν. Οὗ δὴ κἀκεῖνό σοι θαυμαστὸν ἐκφαίνεται τῶν Πλάτωνος δογμάτων, τὸ τὴν ὕλην ἐκ τῶν ὑπερκειμένων τινὸς τοῦ δημιουργοῦ θεῶν ἀπογεννᾶσθαι. Παραλαβὼν γὰρ αὐτὴν ἴχνεσιν εἰδῶν κατεχομένην οὕτως αὐτὸς ἐπιτίθησι τὴν σύμπασαν τελειότητα τῆς διακοσμήσεως. Πρόεισιν οὖν καὶ ἡ ὕλη καὶ πᾶν τὸ ὑποκείμενον τῶν σωμάτων ἄνωθεν ἀπὸ τῶν πρωτίστων ἀρχῶν, αἳ δὴ διὰ περιουσίαν δυνάμεως ἀπογεννᾶν δύνανται καὶ τὰ ἔσχατα τῶν ὄντων· ὁ δὲ τοῦ παντὸς δημιουργὸς

7 = *Tim.* 29 E 3 || 18-19 = *ibid.* 30 A 2-3 || 25 = *ibid.* 30 A 4.

12 αὐτῷ P[2] : αὐτῶ P || 15 post δημιουργικὴν s.u. scr. καὶ P[2].

du tout fait briller l'ordre, la limite et la mise en ordre, et fait de l'univers une image des intelligibles en le faisant participer aux formes[1].

En quatrième lieu, examinons comment Timée nous révèle l'intellect démiurgique. *Ayant fait son raisonnement, il découvrit donc que, à partir des choses visibles par nature, ne pouvait jamais se produire un ouvrage dépourvu d'intellect qui soit plus beau que ce qui a un intellect.* Quel est donc ce raisonnement et quelle est cette découverte et d'où vient-elle ? Ainsi donc, le raisonnement est une intellection divisée[2], qui regarde vers elle-même et recherche en elle-même le bien-être. Car, quiconque raisonne passe d'une idée à une autre, et c'est en se convertissant vers lui-même qu'il cherche le bien. Dans la mise en ordre du tout, l'intellect démiurge se comporte donc d'une manière analogue, en projetant d'une manière divisée les causes des êtres encosmiques, lesquels préexistent d'une manière unifiée dans les intelligibles. En effet, les êtres que l'intellect intelligible fait exister d'une manière unifiée et transcendante, ces êtres-là l'intellect intellectif les engendre en les distinguant, en les partageant et pour ainsi dire en les fabriquant de ses propres mains[3]. Le raisonnement donc est une plénitude de l'intelligible et une totale unité avec lui ; ce qui met aussi en évidence qu'il ne faut pas regarder le raisonnement comme une recherche, une aporie ou une errance[4] de l'intellect divin, mais comme une intellection stable qui intellige les causes multiples des êtres. Car l'intellect est toujours uni à l'intelligible et rempli de ses propres intelligibles, et il est au même degré intellect en acte et intelligible. En effet, en même temps il intellige et il a fini d'intelliger, et il se trouve lui-même en rentrant en lui-même et au même instant il a fini de trouver ce qu'il est. Et le raisonnement ne se fait pas par une transition, car l'intellection des dieux est éternelle, et la découverte

1-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 180.

τάξιν καὶ ὅρον καὶ διακόσμησιν ἐπιλάμπει καὶ τὸ ὅλον ἀπεργάζεται τῶν νοητῶν εἰκόνα διὰ τῆς τῶν εἰδῶν μεταδόσεως.

Τέταρτον τοίνυν τὸν νοῦν τὸν δημιουργικὸν ὅπως ἡμῖν ἐκφαίνει, θεασώμεθα. Λογισάμενος οὖν ηὕρισκεν ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὁρατῶν μηδὲν ἀνόητον τοῦ νοῦν ἔχοντος κάλλιον ἄν ποτε γενέσθαι ἔργον. Τίς οὖν ὁ λογισμὸς οὗτος καὶ τίς ἡ εὕρεσις καὶ πόθεν ; Οὐκοῦν ὁ μὲν λογισμὸς νόησίς ἐστι διῃρημένη καὶ πρὸς ἑαυτὴν βλέπουσα καὶ ἐν ἑαυτῇ ζητοῦσα τὸ εὖ. | Πᾶς γὰρ ὁ λογιζόμενος ἀπ' ἄλλου πρὸς ἄλλο μεθίσταται καὶ εἰς αὑτὸν ἐπιστρεφόμενος ζητεῖ τὸ ἀγαθόν. Ταῦτ' οὖν ἀνάλογον καὶ ὁ δημιουργὸς νοῦς ἐν τῇ διακοσμήσει τοῦ παντὸς ἔχει, διῃρημένας αἰτίας προβάλλων τῶν ἐγκοσμίων, ἡνωμένως ἐν τοῖς νοητοῖς προϋπαρχόντων. Ἃ γὰρ ὑφίστησιν ἑνοειδῶς καὶ ἐξῃρημένως ὁ νοητὸς νοῦς, ταῦτα ὁ νοερὸς διακρίνων καὶ μερίζων καὶ οἷον αὐτουργῶν ἀπογεννᾷ. Ὁ μὲν οὖν λογισμὸς πλήρωσις τοῦ νοητοῦ ἐστι καὶ ἕνωσις πρὸς αὐτὸ παντελής · ᾧ καὶ δῆλον ὅτι τὸν λογισμὸν οὐ ζήτησιν οὐδ' ἀπορίαν οὐδὲ πλάνην τοῦ θείου νοῦ προσήκει νομίζειν, ἀλλὰ νόησιν σταθερὰν τὰς πολυειδεῖς αἰτίας τῶν ὄντων νοοῦσαν. Ἥνωται γὰρ ἀεὶ πρὸς τὸ νοητὸν ὁ νοῦς καὶ πεπλήρωται τῶν ἑαυτοῦ νοητῶν, καὶ τὸν ἴσον τρόπον νοῦς τε κατ' ἐνέργειάν ἐστι καὶ νοητόν. Ἅμα γὰρ νοεῖ καὶ νενόηκε, καὶ ἑαυτὸν εὑρίσκει πρὸς ἑαυτὸν εἰσιὼν καὶ ηὕρηκεν ὅ ἐστι. Καὶ ὁ λογισμὸς οὐ κατὰ μετάβασιν · ἡ γὰρ τῶν θεῶν νόησις αἰώνιος, καὶ ἡ εὕρεσις

5-7 = *Tim.* 30 B 1-3.

6 μηδὲν P : οὐδὲν Platonis libri || 7 ἄν ποτε γενέσθαι P : ἔσεσθαί ποτε Platonis libri || 26 ηὕρηκεν nos : ηὕρισκεν P.

n'est pas la découverte de quelque chose qui est absent, car toutes choses sont toujours présentes à l'intellect des dieux, et chez eux l'intelligible n'est pas séparé de l'intellect[1]. Ainsi donc, nous appellerons la conversion de l'intellect vers lui-même raisonnement, et la plénitude qui vient des intelligibles, découverte ; quant aux intelligibles eux-mêmes, nous les dénommerons *visibles par nature*. Car, je pense, c'est parce que Timée a appelé *visible* même le substrat non mis en ordre des corps, quand il est dominé par des traces obscures de formes, qu'il appelle maintenant les intelligibles *visibles par nature*, car il est conforme à la nature de l'intellect de regarder vers eux et non pas vers les derniers degrés des êtres[2]. De même donc que Timée dit que *l'intellect* lui-même *voit* les intelligibles, de la même façon aussi il appelle les intelligibles *visibles par nature*, et il convertit l'intellect vers l'intelligible comme le voyant vers le visible. Si donc l'intellect voit le Vivant-en-soi et forme le monde entier à sa ressemblance, on peut dire que le Vivant-en-soi est visible pour le démiurge du tout. En effet, là-bas il y a le plus lumineux des intelligibles[3], et c'est ce que nous voulions dire plus haut lorsque nous disions que c'est là-bas que brille la source de la beauté, ce que Socrate dans le *Phèdre* dénomme *lumineux* et *brillant*.

18

[*Le discours du démiurge aux dieux dans le* Timée]

Voilà donc les pensées relatives à la cause démiurgique qu'il nous faut recevoir de ce texte. Mais nous obtiendrons l'unique perfection suprême des doctrines qui la concernent, si nous pouvons examiner les discours que le démiurge adresse à tous les jeunes démiurges et révéler

1. Voir *Notes complémentaires*, p. 181.
2. Dans l'*In Tim.* I, p. 399.28 - 402.12, Proclus aussi montre que « les visibles par nature » sont les intelligibles, et il attribue cette interprétation à Jamblique. Même raisonnement qu'ici, *ibid.*, p. 400.11-17.
3. Voir *Notes complémentaires*, p. 181.

οὐ τοῦ ἀπόντος · πάρεστι γὰρ ἀεὶ πάντα τῷ νῷ τῶν θεῶν καὶ οὐ διέστηκεν ἐκεῖ τοῦ νοῦ τὸ νοητόν. Ἡ μὲν οὖν στροφὴ τοῦ νοῦ πρὸς ἑαυτὸν καλείσθω λογισμός, ἡ δὲ ἀπὸ τῶν νοητῶν πλήρωσις εὕρεσις, αὐτὰ δὲ τὰ νοητὰ [καὶ] κατὰ φύσιν ὁρατὰ προσονομαζέσθω. Διότι γὰρ οἶμαι καὶ τὸ ἀκόσμητον τῶν σωμάτων ὑποκείμενον ἴχνεσιν εἰδῶν ἀμυδροῖς κρατούμενον ὁρατὸν προσείρηκε, τὰ νοητὰ κατὰ φύσιν ὁρατὰ προσαγορεύει · τῷ γὰρ νῷ πρὸς ταῦτα βλέπειν κατὰ φύσιν, ἀλλ' οὐ πρὸς τὰ χείρονα. Καθάπερ οὖν αὐτὸν τὸν νοῦν ὁρᾶν τὰ νοητά φησι, κατὰ τὰ αὐτὰ δὴ καὶ τὰ νοητὰ κατὰ φύσιν ὁρατὰ καλεῖ καὶ τὸν νοῦν ἐπιστρέφει πρὸς τὸ νοητὸν ὡς ὁρῶν πρὸς ὁρατόν. Εἰ δὴ τὸ αὐτοζῷον ὁρᾷ καὶ πρὸς ἐκεῖνο τὸν ὅλον ἀπεικάζει κόσμον, ὁρατὸν ἂν ἐκεῖνο τῷ δημιουργῷ λέγοιτο τοῦ παντός. Ἐκεῖ γὰρ τὸ φανότατον τῶν νοητῶν, καὶ τοῦτο ἦν ὃ καὶ πρότερον ἐνεδεικνύμεθα, λέγοντες ἐκεῖ τὴν τοῦ κάλλους ἐκλάμψαι πηγήν, ὃ δὴ λαμπρὸν καὶ στίλβον ὁ ἐν Φαίδρῳ Σωκράτης προσωνόμαζε.

ιη'

Τοιαύτας μὲν οὖν καὶ ἀπὸ τούτων ἐννοίας παραληπτέον ὑπὲρ τῆς δημιουργικῆς αἰτίας. Μία δ' ἂν γένοιτο τελειότης ἀκροτάτη τῶν περὶ αὐτῆς δογμάτων, εἰ τοὺς λόγους οὓς εἰς ἅπαντας ἐκτείνει τοὺς νέους δημιουργοὺς θεωρῆσαι δυνηθείημεν καὶ τὴν ἀποκεκρυμμένην αὐτῶν ἐκφῆναι διά-

5 = *Tim.* 30 B 1 || 7 = *ibid.* 30 A 3 || 10 = *ibid.* 39 E 7-9 || 15-16 cf. *Resp.* VII 518 C 9 || 16 πρότερον : cf. supra, *Plat. Theol.* III 22, p. 80.24-27 || 18-19 cf. *Phaedr.* 250 B 6, 250 D 2.

5 καὶ seclusimus : habet P.

leur signification cachée. Faisons donc cela en posant comme point de départ de l'explication qui les concerne ce que voici.

Les opérations et les puissances des dieux sont de deux sortes : les unes demeurent en eux, agissent relativement à eux, et ont pour fin l'unique existence unie à l'être[1], tandis que les autres procèdent à partir d'eux, manifestent dans les êtres inférieurs leur puissance efficiente, et enfin coexistent tant avec la multiplicité des récepteurs qu'avec la propriété particulière de leur être. Ces opérations et ces puissances étant de deux sortes, la deuxième sorte dépend de la première, se définit relativement à elle et reçoit son existence propre en rapport avec elle. En effet, il faut que partout les opérations qui procèdent *ad extra* soient des images de celles qui demeurent *ad intra*[2], qu'elles déroulent le caractère simultané de l'indivision de ces opérations, qu'elles pluralisent leur unification et enfin qu'elles divisent leur indivisibilité.

Selon cette explication[3], l'opération de la nature est de deux sortes : celle qui demeure en elle, par laquelle elle se maintient dans l'être, elle-même ainsi que les raisons qui sont en elle, et celle qui procède à partir d'elle, grâce à laquelle les corps sont remplis de ces puissances naturelles qui, sous la motion de la nature, agissent les unes sur les autres et pâtissent les unes sous l'action des autres d'une manière naturelle. Le mouvement de l'âme est lui aussi de deux sortes : l'un est mû par soi, est converti vers lui-même, s'appartient à lui-même, accompagne la vie de l'âme et ne se distingue pas d'elle, tandis que l'autre prend appui sur les mus par un autre, les met en mouvement et étend sa propre puissance sur eux. Et ainsi l'opération de l'intellect est elle aussi de deux sortes : l'une est intellective, unie aux êtres réellement êtres et indivisible ; elle coexiste avec l'objet intelligible même de l'intellect, ou plus exactement elle est l'objet intelligible même et l'intellect

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 181-182.

νοιαν. | Τοῦτο τοίνυν καὶ ποιῶμεν, ἀρχὴν τοιαύτην ἐνστησάμενοι τῆς περὶ αὐτῶν ἐξηγήσεως.

Διτταὶ τῶν θεῶν εἰσιν ἐνέργειαι καὶ δυνάμεις. Αἱ μὲν οὖν ἐν αὐτοῖς μένουσι καὶ περὶ αὐτοὺς ἐνεργοῦσι καὶ τέλος ἔχουσι τὴν μίαν καὶ ἡνωμένην πρὸς τὴν οὐσίαν ὑπόστασιν· αἱ δὲ ἀπ' αὐτῶν προϊοῦσαι καὶ περὶ τὰ δεύτερα τὴν δραστήριον ἐπιδεικνύμεναι δύναμιν, αἳ καὶ τῷ πλήθει τῶν ὑποδεχομένων καὶ τῇ τῆς οὐσίας ἰδιότητι συνυπάρχουσι. Διττῶν δὲ οὐσῶν τούτων αἱ δεύτεραι τῶν πρὸ αὐτῶν ἐξήρτηνται καὶ περὶ αὐτὰς ἀφορίζονται καὶ τὴν οἰκείαν ὕπαρξιν κατ' ἐκείνας παραδέχονται. Δεῖ γὰρ δὴ πανταχοῦ τὰς ἔξω προϊούσας ἐνεργείας εἰκόνας εἶναι τῶν ἔνδον, ἀνελιττούσας μὲν τὸ ἀθρόον τῆς ἐκείνων ἀμερείας, πληθυούσας δὲ τὸ ἡνωμένον, μεριζούσας δὲ τὸ ἀμέριστον.

Κατὰ δὴ τοῦτον τὸν λόγον διττὴ μέν ἐστιν ἐνέργεια τῆς φύσεως, ἥ τε ἐν αὐτῇ μένουσα, καθ' ἣν ἑαυτὴν συνέχει καὶ τοὺς ἐν αὐτῇ λόγους, καὶ ἡ ἀπ' αὐτῆς, δι' ἣν καὶ τὰ σώματα πεπλήρωται τῶν φυσικῶν τούτων δυνάμεων, αἳ κινούμεναι παρὰ τῆς φύσεως εἰς ἀλλήλας δρῶσι καὶ πάσχουσιν ὑπ' ἀλλήλων φυσικῶς. Διττὴ δὲ αὖ καὶ τῆς ψυχῆς κίνησις, ἡ μὲν αὐτοκίνητος καὶ πρὸς ἑαυτὴν ἐπεστραμμένη καὶ ἑαυτῆς οὖσα καὶ τῇ ζωῇ τῆς ψυχῆς σύνδρομος καὶ ἀδιάφορος πρὸς αὐτήν, ἡ δὲ ἐναπερειδομένη τοῖς ἑτεροκινήτοις καὶ ταῦτα κινοῦσα καὶ περὶ ταῦτα τὴν ἑαυτῆς δύναμιν ἐκτείνουσα. Διττὴ δὲ ἄρα καὶ ἡ τοῦ νοῦ πέφυκεν ἐνέργεια, μία μὲν ἡ νοερὰ καὶ τοῖς ὄντως οὖσιν ἡνωμένη καὶ ἀμέριστος, αὐτῷ τῷ νοητῷ τοῦ νοῦ συνυπάρχουσα, μᾶλλον δὲ αὐτὸ τὸ νοητὸν οὖσα καὶ ὁ νοῦς

(car l'intellect intellige son objet, non pas en étant d'abord en puissance en lui-même et ensuite en acquérant l'opération, mais il est une opération unique et simple ; de fait, la multiplicité de son opération est unitaire, et son opération est tournée vers lui-même) ; l'autre opération est celle qui est *ad extra* et tournée vers ce qui peut participer de l'intellect (de fait, l'intellect par lui-même rend ces êtres intellectifs en faisant pour ainsi dire briller la lumière de l'intellection qui est en lui-même et en la transmettant aux autres).

Il est donc nécessaire que l'intellect divin et démiurgique lui-même soit toujours uni à l'intelligible et qu'il possède la plénitude et la suffisance de l'intellection démiurgique, étant éternellement établi dans l'unité qui transcende toutes choses (c'est elle, je pense, que Timée a en vue lorsqu'il dit[1] que le père du tout *demeure dans l'état qui lui est accoutumé* et qu'il se retire *dans ses hauteurs* en abandonnant la démiurgie des mortels aux dieux qui sont dans le monde ; en effet, dans la mesure où il transcende les dieux qui le suivent et où il est incoordonné avec les multiplicités plus particulières de dieux, dans cette mesure il est converti vers lui-même, il voit et il intellige dans une unité unique et unitaire les êtres supérieurs à lui) ; tandis que, du fait même qu'il est tendu vers lui-même et les dieux qui sont des chefs plus éminents, il produit à partir de lui-même des opérations inférieures qui s'appliquent à tous les mondes de dieux particuliers.

Ce sont donc ces puissances et opérations efficientes procédant à partir de l'universelle et unique démiurgie vers la multiplicité démiurgique des dieux, que Timée imite au moyen des discours. Et en effet les discours[2] sont des images des intellections[3] parce qu'ils déroulent ce qu'il y a de ramassé dans les intelligibles, amènent ce qui est sans parties à l'existence qui a des parties, et

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 182-183.

(οὐ γὰρ δυνάμει καθ' αὑτὸν ὁ νοῦς, εἶτα προσλαβὼν τὴν ἐνέργειαν νοεῖ τὸ νοητόν, ἀλλ' ἐνέργεια μία καὶ ἁπλῆ · καὶ γὰρ τὸ πλῆθος αὐτῆς ἑνιαῖόν ἐστιν, ἡ δὲ ἐνέργεια πρὸς αὑτόν) · ἑτέρα δὲ ἡ πρὸς τὰ ἔξω καὶ τὰ νοῦ μετέχειν δυνάμενα · καὶ γὰρ ταῦτα νοερὰ ποιεῖ δι' ἑαυτὸν ὁ νοῦς, οἷον φῶς τῆς ἐν αὑτῷ νοήσεως ἐκλάμπων καὶ τοῖς ἄλλοις διδούς.

'Ανάγκη τοίνυν καὶ αὐτὸν τὸν θεῖον καὶ δημιουργικὸν νοῦν ἡνῶσθαι μὲν πρὸς τὸ νοητὸν ἀεὶ καὶ τὸ πλῆρες ἔχειν καὶ τὸ αὔταρκες τῆς δημιουργικῆς νοήσεως διαιωνίως ἱδρυμένον κατὰ τὴν ἕνωσιν τὴν τῶν ὅλων ἐξῃρημένην (εἰς ἣν οἶμαι καὶ ὁ Τίμαιος ἀποβλέπων μένειν πού φησι τὸν πατέρα τοῦ παντὸς ἐν τῷ ἑαυτοῦ κατὰ τρόπον ἤθει καὶ εἰς τὴν ἑαυτοῦ περιωπὴν ἀναχωρεῖν παραδόντα τὴν τῶν θνητῶν δημιουργίαν τοῖς ἐν τῷ κόσμῳ θεοῖς · καθ' ὅσον γὰρ ἐξῄρηται τῶν μεθ' ἑαυτὸν καὶ ἀσύντακτός ἐστι πρὸς τὰ μερικώτερα πλήθη τῶν θε|ῶν, κατὰ τοσοῦτον εἰς ἑαυτὸν ἐπέστραπται καὶ τὰ πρὸ αὐτοῦ κατὰ μίαν καὶ ἑνοειδῆ καθορᾷ καὶ κατανοεῖ ἕνωσιν), αὐτῷ δὲ τῷ πρὸς ἑαυτὸν καὶ τοὺς ἡγεμονικωτέρους θεοὺς ἀνατείνεσθαι δευτέρας ἀφ' ἑαυτοῦ προβάλλειν ἐνεργείας εἰς ἅπαντας τοὺς μερικοὺς διακόσμους.

Ταύτας δὴ οὖν τὰς ἀπὸ τῆς ὅλης καὶ μιᾶς δημιουργίας εἰς τὸ δημιουργικὸν πλῆθος τῶν θεῶν προερχομένας δυνάμεις τε καὶ ἐνεργείας δραστηρίους διὰ τῶν λόγων ὁ Τίμαιος ἀποτυποῦται. Καὶ γὰρ οἱ λόγοι τῶν νοήσεών εἰσιν εἰκόνες, διότι τὸ μὲν συνεσπειραμένον τῶν νοητῶν ἀνελίττουσι, τὸ δὲ ἀμερὲς εἰς τὴν μεριστὴν προάγουσιν

12-14 = *Tim.* 42 E 5-6 || 14-15 = *Pol.* 272 E 5 || 23-26 cf. *Tim.* 41 A 7 - D 3.

4 αὑτόν nos : αὐτὸν P || 19 καθορᾷ καὶ κατανοεῖ in spatio uacuo scr. P[2].

enfin font passer ce qui demeure en soi-même dans le rapport à un autre[1]. Et il est évident que, de même que les raisons qui proviennent de la nature sont des raisons naturelles qui portent à la perfection naturelle ce qui les reçoit, de même que les raisons qui sont engendrées à partir de l'âme sont des raisons vivifiantes et qui rendent ce qui les participent animé et mû par soi du fait de la puissance qui vient de l'âme, comme dit Socrate dans le *Phèdre*, et qui lui communiquent un reflet du mouvement par soi ; et enfin de même que les raisons qui illuminent à partir de l'intellect les êtres inférieurs à lui, distribuent à ceux qui reçoivent ces raisons tous les biens intellectifs, parce qu'elles procurent la connaissance véritable, une vie plus simple et la pureté ; de la même manière aussi les raisons démiurgiques font procéder dans *les jeunes dieux* les mesures universelles, indivisibles et unifiées de la démiurgie transcendante, remplissent leur être de la providence démiurgique et font d'eux des démiurges inférieurs et des imitateurs de leur père. C'est leur père, en effet, qui fait venir à l'existence les plérômes universels, tandis qu'eux, en l'imitant, fabriquent avec les universels tous les êtres particuliers ; et lui, il a produit l'être de ce qui est éternel, tandis qu'eux, en façonnant les êtres mortels, les font changer eux aussi selon un unique cycle de générations ; et de même que l'unique démiurge gouverne les périodes totales du tout, de même aussi les démiurges multiples font tourner les cercles partiels de ce qui est emporté[2] dans la génération.

Si donc nous avons raison de dire au sujet des discours qui procèdent à partir du démiurge vers la multiplicité des dieux encosmiques qu'ils sont efficients, démiurgiques et qu'ils convertissent ceux qui les reçoivent à l'unité avec lui et qu'ils mènent à la perfection les biens

1. Voici une bonne définition de l'opération *ad extra* : le passage du ἐν αὐτῷ au πρὸς ἄλλο. Proclus va appliquer cette définition, comme précédemment, à la nature, à l'âme, à l'intellect et au démiurge, successivement.
2. Voir *Notes complémentaires*, p. 183.

ὑπόστασιν, τὸ δὲ ἐν αὐτῷ μένον εἰς τὴν πρὸς ἄλλο σχέσιν μεταβιβάζουσι. Καὶ δῆλον δὴ ὅτι καθάπερ οἱ μὲν ἀπὸ τῆς φύσεως ὡρμημένοι λόγοι φυσικοί τινές εἰσι καὶ τὸ δεχόμενον αὐτοὺς φυσικὸν ἀποτελοῦσιν, οἱ δὲ ἀπὸ τῆς ψυχῆς ἀπογεννώμενοι ζωοποιοὶ μὲν ὑπάρχουσι, τὸ δὲ μετέχον αὐτῶν ἔμψυχον ἀπεργάζονται καὶ παρ' ἑαυτοῦ κινούμενον διὰ τὴν ἐκείνης δύναμιν, ὥς φησιν ὁ ἐν τῷ Φαίδρῳ Σωκράτης, καὶ τοῦ τῆς αὐτοκινησίας ἰνδάλματος αὐτῷ μεταδιδόασιν, οἱ δὲ ἀπὸ τοῦ νοῦ τοῖς δευτέροις μετ' αὐτὸν ἐλλαμπόμενοι τὰ νοερὰ πάντα τοῖς δεχομένοις αὐτοὺς πρυτανεύουσιν ἀγαθά, γνώσεως ἀληθοῦς καὶ ἁπλουστέρας ζωῆς καὶ καθαρότητος ὄντες παρεκτικοί, κατὰ τὰ αὐτὰ δὴ καὶ οἱ δημιουργικοὶ λόγοι προάγουσιν εἰς τοὺς νέους θεοὺς τὰ ὅλα καὶ ἀμέριστα καὶ ἡνωμένα μέτρα τῆς ἐξῃρημένης δημιουργίας καὶ πληροῦσιν αὐτῶν τὰς οὐσίας τῆς δημιουργικῆς προνοίας, καὶ δευτέρους αὐτοὺς ἀποφαίνουσι δημιουργοὺς καὶ ζηλωτὰς τοῦ σφετέρου πατρός. Ὁ μὲν γὰρ τῶν ὅλων ἐστὶ τοῦ κόσμου πληρωμάτων ὑποστάτης, οἱ δὲ ἐκεῖνον μιμούμενοι τὰ μερικὰ πάντα συνδημιουργοῦσι τοῖς ὅλοις· καὶ ὁ μὲν τῶν ἀιδίων τὴν οὐσίαν παρήγαγεν, οἱ δὲ τὰ θνητὰ πλάττοντες καθ' ἕνα γενεσιουργὸν κύκλον καὶ ταῦτα μεταβάλλουσι· καὶ ὥσπερ ὁ εἷς δημιουργὸς κυβερνᾷ τὰς ὅλας τοῦ παντὸς περιόδους, οὕτω δὴ καὶ οἱ πολλοὶ τοὺς μερικοὺς κύκλους τῶν ἐν γενέσει φερομένων ἀνακυκλοῦσιν.

Εἰ δὴ ταῦτα ὀρθῶς λέγομεν περὶ τῶν ἀπὸ τοῦ δημιουργοῦ προϊόντων λόγων εἰς τὸ πλῆθος τῶν ἐγκοσμίων θεῶν, καὶ εἰσὶ δραστήριοι καὶ δημιουργικοὶ καὶ ἐπιστρεπτικοὶ τῶν δεχομένων εἰς τὴν πρὸς αὐτὸν ἕνωσιν καὶ τελεσιουργοὶ

6-8 cf. *Phaedr.* 245 E 5-6 ‖ 13-14 = *Tim.* 42 D 6.

1 αὐτῷ P^{s} : αὐτῶ P ‖ 25 φερομένων Taylor : φυρομένων P ‖ 27 καὶ P : an ὡς leg. ?

qui sont en eux, nous ne semblerons plus parler paradoxalement[1] si nous affirmons que ces discours offrent aux dieux qui sont dans le monde la participation à toutes les puissances solidement établies dans le père et à toutes les causes qui viennent à l'existence au-dessus de lui et après lui ; et de même que le démiurge, parce qu'il referme la limite inférieure des dieux intellectifs, est le plérôme de toutes choses, de la même façon aussi les discours démiurgiques qui viennent de lui, font procéder dans les jeunes dieux les propriétés caractéristiques de toutes les classes divines, pour ainsi dire, qui sont supérieures au monde ; et grâce à ces propriétés, les jeunes dieux se rattachent à toutes les classes de dieux qui leur sont supérieures (comme le fait aussi, je pense, le monde visible tout entier), et ils pourront ainsi créer tous les êtres mortels et donner à chacun de participer à une puissance et à une émanation[2] différentes venant des puissances divines.

Quels sont donc, pour parler brièvement, les biens dont Platon montre, au moyen de ces discours[3], qu'ils sont venus *aux jeunes dieux* à partir du premier démiurge et de la démiurgie complète ? D'abord évidemment qu'ils sont *dieux des dieux*[4] ; en effet, l'appellation qui procède depuis le père jusqu'à eux est dispensatrice d'une puissance divine et a reçu une présence efficiente dans ses participants, comme on l'a dit plus haut. Ensuite, le démiurge de l'univers leur donne une puissance *indissoluble*, tout en faisant dépendre de lui-même la cause de leur dissolution, de telle sorte qu'ils sont indissolubles par essence mais non pas indissolubles eu égard à la cause de leur lien. En troisième lieu, il produit en eux à partir d'en-haut *l'immortalité factice* ; en effet, le fait qu'ils ne sont pas

1. Ce n'est pas paradoxal puisque ces discours sont des images des intellections par lesquelles les dieux encosmiques participent à toutes les propriétés des dieux supérieurs, intellectifs et démiurgiques.
2-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 183.

τῶν ἐν αὐτοῖς [λόγων] ἀγαθῶν, οὐκ ἂν ἔτι παραδοξολογεῖν δοκοῖμεν, εἰ πασῶν | τῶν ἐν τῷ πατρὶ μονίμως ἱδρυμένων δυνάμεων καὶ τῶν πρὸ αὐτοῦ καὶ μετ' αὐτὸν ὑποστάντων αἰτίων τοῖς ἐν τῷ κόσμῳ θεοῖς προτείνειν τὴν μετουσίαν αὐτοὺς ἀπεφηνάμεθα, καὶ ὥσπερ ἐκεῖνος τὸ πέρας τῶν νοερῶν θεῶν συνελίσσων πλήρωμα τῶν πάντων ἐστίν, οὕτω δὴ καὶ τοὺς ἀπ' αὐτοῦ δημιουργικοὺς λόγους ἁπάντων ὡς εἰπεῖν τῶν ὑπὲρ τὸν κόσμον θείων γενῶν τὰς ἰδιότητας εἰς αὐτοὺς προάγειν, δι' ὧν εἰς ἁπάσας τὰς τάξεις τὰς πρὸ αὐτῶν ἀνηρτημένοι, καθάπερ οἶμαι καὶ ὁ σύμπας οὑτοσὶ κόσμος, δημιουργήσουσι τὰ θνητὰ πάντα καὶ μεταδώσουσιν ἄλλης ἄλλοις δυνάμεως καὶ ἀπορροίας τῶν θείων δυνάμεων.

Τίνα δὴ οὖν ἐστιν, ὡς συλλήβδην εἰπεῖν, ὅσα διὰ τούτων τῶν λόγων ὁ Πλάτων ἐφήκειν τοῖς νέοις θεοῖς ἀπὸ τοῦ πρώτου δημιουργοῦ ἐνδείκνυται καὶ τῆς παντελοῦς δημιουργίας ; Πρῶτον μὲν δηλαδὴ τὸ θεοὺς αὐτοὺς εἶναι θεῶν · ἡ γὰρ ἀπὸ τοῦ πατρὸς εἰς αὐτοὺς προϊοῦσα κλῆσις δυνάμεώς ἐστι χορηγὸς θείας καὶ δραστήριον ἔλαχε τὴν εἰς τὰ μετέχοντα παρουσίαν, ὥσπερ εἴρηται πρότερον. Μετὰ δὲ τοῦτο τὴν ἄλυτον αὐτοῖς ἐνδίδωσι δύναμιν, τὴν δὲ τῆς λύσεως αἰτίαν αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ περιέχει ὁ τῶν ὅλων δημιουργός, ἵνα κατ' οὐσίαν μὲν ὦσιν ἄλυτοι, κατ' αἰτίαν δὲ τὴν τῆς συνδέσεως οὐκ ἄλυτοι. Τὸ τρίτον τοίνυν τὴν ἐπισκευαστὴν ἀθανασίαν εἰς αὐτοὺς ἄνωθεν προ-

15 = *Tim.* 42 D 6 ‖ 17-18 = *ibid.* 41 A 7 ‖ 20 πρότερον : cf. supra, p. 65.23-26 ‖ 21-24 cf. *Tim.* 41 B 3-6 ‖ 25 = *Pol.* 270 A 4.

1 λόγων seclusimus : habet P ‖ 9 προάγειν o : προάγει P ‖ 16-17 καὶ τῆς παντελοῦς δημιουργίας P^2 : καὶ παντελοῦς P (τῆς et δημιουργίας s.u. scr. P^2) ‖ 21 τὴν ἄλυτον P^2 : τὴ /// ἄλυτον P ‖ 22 δὲ s.u. scr. P^2 : om. P ‖ 22-23 ὁ τῶν ὅλων δημιουργός o : τὸν ὅλον δημιουργόν P ὁ τὸν ὅλον δημιουργός P^2 (sic).

immortels et qu'*ils ne doivent pas connaître comme sort la mort*, les place dans cette forme d'immortalité que le mythe du *Politique* appelle *factice*[1]. En outre, il atteste que leur revient à partir du père la puissance de mener à sa perfection l'univers ; car si le monde est *imparfait* sans l'existence des vivants mortels, il est nécessaire, je pense, que ceux qui président à leur naissance soient les causes de la perfection de l'univers. Et pour finir, il leur remet à partir de la cause transcendante et intellective de l'univers la domination génératrice et paternelle, tout en leur implantant en outre les puissances liées immédiatement à la régénération[2] ; c'est en eux, en effet, qu'*ils reçoivent à nouveau les êtres qui périssent*, à partir des touts ils créent les parties et de nouveau ramènent les parties, au terme de leur dissolution, dans les touts ; et d'une manière générale il soumet le cours sans cesse renouvelé de la nature[3] à l'action créatrice *des jeunes dieux*.

Donc, pour le dire en bref, le démiurge remplit les jeunes dieux de l'unité divine, il les remplit de la condition stable, il les remplit de l'éternité qui leur convient et il déverse sur eux les causes variées des puissances perfectrices, des canaux qui donnent la vie et des mesures démiurgiques. C'est donc justement pour cela que les démiurges multiples rapportent la démiurgie des êtres particuliers à l'unique et totale providence de leur père, et qu'ils <attribuent> leur création efficiente aux principes qu'ils ont reçus de lui pour leurs œuvres démiurgiques. Et tous, sans doute, sont remplis de toutes les puissances parce que tous aussi participent

1. Proclus a déjà fait ce rapprochement entre les textes du *Timée* et du *Politique* en *Théol. plat.* I 27, p. 119.24-14. Notre correction τεύξεσθαι pour l'impossible τεύξασθαι de P s'appuie sur la citation par Proclus du texte de Platon en *In Tim.* III, p. 219.2.
2. « La régénération », τῆς παλιγγενεσίας, est la notion qui marque l'achèvement de tout le discours du démiurge selon Proclus, cf. *In Tim.* III, p. 241.5 - 242.7.
3. Voir *Notes complémentaires*, p. 183.

ἄγει· τὸ γὰρ μήτε ἀθανάτους εἶναι μήτε τεύξεσθαι θανάτου μοίρας εἰς τοῦτο καθίστησιν αὐτοὺς τῆς ἀθανασίας τὸ εἶδος ὃ καὶ ὁ ἐν τῷ Πολιτικῷ μῦθος προσείρηκεν ἐπισκευαστόν. Ἐπὶ δὴ τούτῳ τὴν τελεσιουργὸν αὐτοῖς τῶν ὅλων δύναμιν ἐφήκειν ἀπὸ τοῦ πατρὸς μαρτυρεῖ· εἰ γὰρ ἀτελὴς ὁ κόσμος τῆς τῶν θνητῶν ζῴων ὑποστάσεως χωρίς, ἀνάγκη δήπου τελειότητος αἰτίους εἶναι τῷ παντὶ τοὺς τῆς γενέσεως αὐτῶν προϊσταμένους. Καὶ τέλος γεννητικὴν μὲν αὐτοῖς καὶ πατρικὴν ἀπὸ τῆς ἐξῃρημένης καὶ νοερᾶς αἰτίας τῶν ὅλων ἀποδίδωσιν ἡγεμονίαν, ἐντίθησι δὲ αὐτοῖς καὶ τὰς προσεχεῖς τῆς παλιγγενεσίας δυνάμεις· ἐν αὐτοῖς γὰρ καὶ φθίνοντα πάλιν δέχεσθαι καὶ ἐκ τῶν ὅλων τὰ μέρη δημιουργεῖν καὶ πάλιν εἰς τὰ ὅλα τὴν τῶν μερῶν ἀνάλυσιν ἀποτελεῖν· καὶ ὅλως τὸν ἀειγενῆ τῆς φύσεως δρόμον ὑποτάττει τῇ ποιήσει τῶν νέων θεῶν.

Ὡς δ' οὖν συνελόντι φάναι, πληροῖ μὲν αὐτοὺς τῆς θείας ἑνώσεως ὁ δημιουργός, πληροῖ δὲ τῆς μονίμου καταστάσεως, πληροῖ δὲ ἀιδιότητος τῆς | αὐτοῖς προσηκούσης, τελεσιουργῶν δὲ δυνάμεων καὶ ζωογόνων ὀχετῶν καὶ δημιουργικῶν μέτρων ἐπιρρεῖ τὰς παντοδαπὰς αὐτοῖς αἰτίας. Διὸ δὴ καὶ οἱ πολλοὶ δημιουργοὶ τὴν τῶν καθ' ἕκαστα δημιουργίαν εἰς τὴν μίαν καὶ ὅλην πρόνοιαν ἀναφέρουσι τοῦ πατρός, καὶ ταῖς ἀρχαῖς ἃς παρ' ἐκείνου τῶν δημιουργικῶν ἔργων εἰλήχασι τὴν ἑαυτῶν *** δραστήριον ποίησιν. Καὶ πάντες μὲν πασῶν ἀποπληροῦνται τῶν

1-2 = *Tim.* 41 B 4 ‖ 6 = *ibid.* 41 B 8 ‖ 12-14 cf. *ibid.* 41 C 6 - D 3 ‖ 16 = *ibid.* 42 D 6 ‖ 22-26 cf. *ibid.* 41 A 7 - D 3.

1 τεύξεσθαι o^2 : τεύξασθαι P ‖ 4 τούτω P : τοῦτο scr. P^2 ‖ τὴν P^2 : τὸ P ‖ 7 τελειότητος P^2 : τὸ λειότ(ης) P ut uidetur ‖ 11 αὐτοῖς s.u. scr. P^2 : om. P ‖ 14 καὶ ὅλως s.u. scr. P^2 : om. P ‖ 17 αὐτούς P^2 : αὐτοῦ P ‖ 24 ταῖς ἀρχαῖς P : τὰς ἀρχὰς corr. P^2 ‖ 25 lacunam signauimus, unum uerbum deesse uidetur, u. gr. ἀνατιθέασι ‖ 26 πασῶν nos : πάντων P.

des discours démiurgiques procédant jusqu'à eux[1] à partir du père, mais les uns sont davantage caractérisés par telle propriété, les autres par telle autre ; et ainsi les uns donnent l'unité à leurs progénitures, les autres donnent une permanence indissoluble, les autres donnent la perfection, les autres donnent la vie et les autres président à la régénération[2] ; et ayant ainsi reçu dans l'univers, sous un mode divisé, les puissances qui sont unifiées dans l'unique démiurge, ils coopèrent à la providence de leur père. Et tout ce qui est engendré par les démiurges multiples vient à l'existence à plus forte raison à partir de l'unique démiurgie, laquelle gouverne les mortels sous un mode éternel, les mus, sous un mode immobile, les partiels sous un mode non partiel. Il n'est pourtant pas nécessaire de rattacher les progénitures de l'unique démiurge au mouvement des jeunes dieux, car dans tous les cas l'unique démiurgie est plus compréhensive que la démiurgie pluralisée, et ceux des êtres divins qui sont les plus causes, non seulement agissent avant leurs propres progénitures, mais encore font venir à l'existence, avec elles, les descendants de leurs progénitures[3]. Donc le tout premier dieu produit à partir de lui-même et par le moyen de lui-même les classes divines du tout selon sa volonté pleine de bonté, tandis qu'il gouverne les êtres mortels par l'intermédiaire des jeunes dieux, engendrant les êtres mortels aussi sans doute à partir de lui-même, mais laissant à d'autres de les fabriquer, pour ainsi dire, de leurs propres mains. En effet, dit-il, *s'ils étaient nés par mes soins, ils seraient égaux aux dieux*. Il faut donc attribuer la cause instrumentale *aux jeunes dieux*, mais il faut rapporter la cause efficiente, même dans le cas de la production des êtres mortels, au démiurge universel[4]. En effet, toujours les tout premiers des êtres qui viennent à l'existence dans une classe, opèrent avec leur propre monade l'engendrement des êtres inférieurs ; et tous les êtres sans doute sont issus de la monade, mais les uns en

1-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 184.

δυνάμεων, ὅτι δὴ καὶ πάντες τῶν ἀπὸ τοῦ πατρὸς μετέχουσιν εἰς ἑαυτοὺς προϊόντων λόγων δημιουργικῶν, ἄλλοι δὲ κατ' ἄλλην μᾶλλον ἰδιότητα χαρακτηρίζονται· καὶ οἱ μὲν τῆς ἑνώσεώς εἰσι δοτῆρες τοῖς αὑτῶν γεννήμασιν, οἱ δὲ τῆς ἀλύτου διαμονῆς, οἱ δὲ τῆς τελειότητος, οἱ δὲ τῆς ζωῆς, οἱ δὲ τῆς παλιγγενεσίας προΐστανται· καὶ τὰς ἡνωμένας ἐν τῷ ἑνὶ δημιουργῷ δυνάμεις διῃρημένως ἐν τῷ παντὶ κληρωσάμενοι τῇ τοῦ πατρὸς ὑπουργοῦσι προνοίᾳ. Καὶ πάντα μὲν ὅσα παρὰ τῶν πολλῶν ἀπογεννᾶται δημιουργῶν, πολλῷ μειζόνως ἀπὸ τῆς μιᾶς ὑφίσταται δημιουργίας, τὰ μὲν θνητὰ διαιωνίως, τὰ δὲ κινούμενα ἀκινήτως, τὰ δὲ μεριστὰ κυβερνώσης ἀμερίστως. Οὐ μέντοι καὶ τὰ τοῦ ἑνὸς ἐκείνου δημιουργοῦ γεννήματα τῶν νέων ἀνάγκη θεῶν ἐξάπτειν τῆς κινήσεως· περιληπτικωτέρα γάρ ἐστιν ἡ μία δημιουργία τῆς πεπληθυσμένης πανταχοῦ, καὶ τὰ αἰτιώτερα τῶν θείων καὶ πρὸ τῶν οἰκείων ἐνεργεῖ γεννημάτων καὶ μετ' αὐτῶν ὑφίστησι τὰ ἀπ' αὐτῶν. Τὰ μὲν τοίνυν θεῖα γένη τοῦ παντὸς καὶ ἀφ' ἑαυτοῦ παράγει καὶ δι' αὑτοῦ κατὰ τὴν ἀγαθοειδῆ βούλησιν ὁ πρώτιστος θεός, τὰ δὲ θνητὰ διὰ τῶν νέων κυβερνᾷ θεῶν, ἀφ' ἑαυτοῦ μὲν καὶ ταῦτα γεννῶν, ἀλλ' οἷον αὐτουργούντων ἄλλων. Δι' *ἐμοῦ γὰρ γενόμενα*, φησί, *θεοῖς ἰσάζοιτο ἄν*. Τὸ μὲν οὖν δι' οὗ *τοῖς νέοις θεοῖς* ἀποδοτέον, τὸ δὲ ἀφ' οὗ κἀν τῇ παρόδῳ τῶν θνητῶν εἰς τὸν ὅλον δημιουργὸν ἀνακτέον. Ἀεὶ γὰρ τὰ πρώτιστα τῶν ὑφισταμένων συναπεργάζεται τῇ σφετέρᾳ μονάδι τὴν τῶν δευτέρων ἀπογέννησιν· καὶ πάντα μὲν ἀπ' ἐκείνης, ἀλλὰ τὰ μὲν ἀμέσως

21-22 = *Tim.* 41 C 2-3.

21 αὐτουργούντων ἄλλων P² (ut uidetur) : αὐτουργ( ) τῶν ἄλλων P αὐτουργούντων τῶν ἄλλων o.

viennent immédiatement et par l'opération de la monade, tandis que les autres reçoivent la providence qui vient d'elle par l'intermédiaire d'autres êtres. Et en effet ces classes intermédiaires de causes reçoivent de la monade primordiale le soin d'exercer la providence sur les êtres inférieurs.

<19>

[*Le démiurge pose les conditions*]
[*de l'existence des âmes*]

En voilà assez, pour le moment, au sujet des raisons mentionnées dans le *Timée* et que le démiurge confère[1] aux dieux qui sont dans le monde. Après ces raisons, il convient d'examiner les mesures inférieures de la providence démiurgique universelle, que le démiurge propose à partir de lui-même aux âmes multiples et individuelles. De fait, après avoir fait venir à l'existence les âmes, après les avoir divisées *en nombre égal* aux vies divines et en les disséminant dans le monde, il place en elles des limites démiurgiques, il définit leurs périodes totales, il inscrit en elles *les lois de la Fatalité*, il leur propose d'une manière évidente les mesures de leur vie dans le monde de la génération, *légifère* et met en ordre comme il faut toutes les récompenses de la vertu et toutes les œuvres *du vice*, et embrasse dans l'unité d'une manière intellective la fin de la période totale[2], et c'est à cette fin qu'il coordonne toute la manière d'être des âmes individuelles.

Ainsi donc toutes les âmes de condition immortelle ayant reçu leur procession à partir du démiurge sont remplies par lui d'une providence unifiée et intellective, parce que toujours les progénitures, dépendant de leurs causes, participent de la perfection qui vient d'elles ; mais les âmes divines, parce qu'elles sont venues

1-2. Voir *Notes complémentaires*, p. 184.

καὶ δι' ἐκείνης, τὰ δὲ διὰ μέσων ἄλλων ἀποδέχεται τὴν ἀπ' ἐκείνης πρόνοιαν. Καὶ γὰρ τὰ μέσα ταῦτα γένη τῶν αἰτίων ἀπὸ τῆς πρωτουργοῦ μονάδος λαγχάνει τὴν προνοητικὴν τῶν δευτέρων ἐπιστασίαν.

⟨ιθ'⟩

Περὶ μὲν οὖν τῶν ἐν Τιμαίῳ λόγων οὓς ὁ δημιουργὸς ἐνδίδωσι τοῖς ἐν τῷ κόσμῳ θεοῖς τοσαῦτα πρὸς τὸ παρὸν εἰρήσθω. | Μετὰ δὲ τούτους θεωρῆσαι προσήκει τὰ δεύτερα μέτρα τῆς ὅλης δημιουργικῆς προνοίας, ἣν προτείνει ταῖς πολλαῖς καὶ μερισταῖς ἀφ' ἑαυτοῦ ψυχαῖς. Καὶ γὰρ ταύτας ὑποστήσας καὶ διελὼν *ἰσαρίθμους* ταῖς θείαις ζωαῖς καὶ περὶ τὸν κόσμον διασπείρων ὅρους δημιουργικοὺς ἐντίθησιν αὐταῖς καὶ τὰς ὅλας αὐτῶν ἀφορίζει περιόδους καὶ τοὺς *εἱμαρμένους νόμους* εἰς αὐτὰς ἐγγράφει καὶ τὰ μέτρα τῆς γενεσιουργοῦ ζωῆς αὐτῶν προτίθησιν ἐμφανῆ καὶ τὰ τῆς ἀρετῆς ἆθλα καὶ τὰ τῆς *κακίας* ἔργα πάντα *διαθεσμοθετεῖ* καὶ κοσμεῖ δεόντως, καὶ τὸ τέλος τῆς πάσης περιόδου νοερῶς ἐν ἑνὶ περιλαμβάνει καὶ πρὸς τοῦτο τὴν ὅλην πολιτείαν συντάττει τῶν μερικῶν ψυχῶν.

Πᾶσαι μὲν οὖν αἱ τῆς ἀθανάτου μοίρας ψυχαὶ τὴν πρόοδον ἀπὸ τοῦ δημιουργοῦ λαχοῦσαι πληροῦνται παρ' αὐτοῦ τῆς ἡνωμένης καὶ νοερᾶς προνοίας, διότι δὴ πανταχοῦ τὰ γεννήματα τῶν αἰτίων ἐξηρτημένα μετέχει τῆς ἀπ' αὐτῶν τελεσιουργίας· ἀλλ' αἱ μὲν θεῖαι ψυχαὶ πρώτως

6-20 cf. *Tim.* 41 D 4 - 42 D 4.

5 ιθ' o : om. P.

à l'existence à titre premier de là-bas, sont aussi, sans intermédiaire, les auditrices des discours du père, tandis que les âmes individuelles participent, d'une manière secondaire et avec davantage de division, à la providence uniforme du démiurge[1]. Par conséquent, dans le cas de ces dernières âmes, c'est en tant que législateur[2] et en définissant toutes les mesures de leur vie, qu'il profère les discours démiurgiques ; il embrasse d'une manière unifiée ce qu'il y a de divisé dans leur vie entière, il enroule instantanément et d'une manière intemporelle ce qui change dans le temps, et enfin il rassemble dans une unique simplicité, d'une manière uniforme, la variété et la diversité de leurs opérations. Aux âmes divines au contraire, il révèle d'un seul coup sa propre providence et les invite à se joindre à lui pour prendre soin du monde entier, pour fabriquer avec lui les êtres mortels et les mettre en ordre, pour commander selon les mesures de la justice aux êtres nés et enfin pour guider toutes choses et les faire se mouvoir circulairement en conformité avec sa providence démiurgique[3].

Il s'en faut donc de beaucoup que les commentateurs de Platon saisissent la démiurgie, lorsqu'ils identifient les âmes individuelles et les âmes universelles et donnent à toutes le même être, sous prétexte que toutes ont reçu leur engendrement sous l'action de l'unique démiurge[4]. En effet, tout d'abord, dans la procession elle-même, le père, pour créer les âmes individuelles, *déverse les restes des premiers ingrédients* et, comme le dit Timée, fait procéder *les êtres de deuxième et troisième rang*, et après cette procession il propose aussi les discours de conversion : aux âmes divines, des discours intellectifs, démiurgiques et producteurs de puissances génératrices et de biens qui mènent à la perfection, et aux âmes individuelles, des discours qui définissent *la naissance*, *les lois de la Fatalité*, la justice et des périodes de toutes sortes. Si donc tout ce qui vient du démiurge appartient aux âmes par essence, il est nécessaire, je pense, que les

1-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 184-185.

ἐκεῖθεν ὑποστᾶσαι καὶ τῶν λόγων ἀμέσως κατήκοοι γίγνονται τοῦ πατρός · αἱ δὲ μερισταὶ δευτέρως καὶ μετὰ πλείονος μερισμοῦ τῆς ἑνοειδοῦς προνοίας τοῦ δημιουργοῦ μεταλαγχάνουσιν. Ὅθεν δὴ καὶ ταύταις μὲν ὡς νομοθέτης καὶ τὰ μέτρα πάντα τῆς ζωῆς αὐτῶν ἀφορίζων, οὕτως προτείνει τοὺς δημιουργικοὺς λόγους, τὸ μὲν διῃρημένον τῆς ὅλης αὐτῶν ζωῆς ἡνωμένως περιλαμβάνων, τὸ δὲ ἐν χρόνῳ μεταβάλλον ἀχρόνως ἐν ταὐτῷ συνελίσσων, τὸ δὲ πολυειδὲς καὶ ποικίλον τῆς περὶ αὐτὰς ἐνεργείας μονοειδῶς κατὰ μίαν ἁπλότητα συνάγων. Ταῖς δὲ θείαις ψυχαῖς αὐτόθεν τὴν ἑαυτοῦ πρόνοιαν ἐκφαίνει καὶ κοινωνεῖν αὐτῷ τῆς εἰς τὸν κόσμον ὅλον προμηθείας παρακελεύεται καὶ συνδημιουργεῖν τὰ θνητὰ καὶ συνδιακοσμεῖν καὶ τῶν γενητῶν ἄρχειν κατὰ τὰ μέτρα τῆς δίκης καὶ ποδηγεῖν πάντα καὶ συγκυκλεῖν ἑπομένως τῇ δημιουργικῇ προνοίᾳ.

Πολλοῦ ἄρα δέουσιν ἐφάπτεσθαι τῆς δημιουργίας οἱ τοῦ Πλάτωνος ἐξηγηταὶ τὰς μερικὰς ψυχὰς εἰς ταὐτὸν ἄγοντες ταῖς ὅλαις καὶ πάσαις τὴν αὐτὴν οὐσίαν διδόντες, ἐπειδὴ πᾶσαι κατὰ τὸν ἕνα δημιουργὸν ἔλαχον τὴν ἀπογέννησιν. Πρῶτον μὲν γὰρ καὶ κατ' αὐτὴν τὴν πρόοδον τὰ τῶν πρόσθεν ἐπίλοιπα κατεχεῖτο καὶ δεύτερα καὶ τρίτα, φησὶν ὁ Τίμαιος, γένη προῇγε τὰς μερικὰς ψυχὰς διακοσμῶν ὁ πατήρ · ἐπὶ δὲ τῇ τοιαύτῃ προόδῳ καὶ τοὺς τῆς ἐπιστροφῆς λόγους ταῖς μὲν θείαις ψυχαῖς νοεροὺς προτείνει | καὶ δημιουργικοὺς καὶ δυνάμεων γεννητικῶν καὶ τελεσιουργῶν ἀγαθῶν παρεκτικούς, ταῖς δὲ μερικαῖς γενέσεως καὶ εἱμαρμένων νόμων καὶ δίκης καὶ περιόδων παντοίων ἀφοριστικούς. Εἰ τοίνυν τὰ ἐκ τοῦ δημιουργοῦ πάντα κατ' οὐσίαν ἐστὶ ταῖς ψυχαῖς, ἀνάγκη

16-17 οἱ τοῦ Πλάτωνος ἐξηγηταί scil. Plotinus et alii, uide adn. || 20-22 = *Tim.* 41 D 5-7 || 27 = *ibid.* 41 E 2-3.

10 συνάγων P² (άγων scr. in rasura P²).

différentes mesures des discours soient causes de puissances différentes, et parmi les âmes il attribue aux unes un genre de vie qui transcende celui des âmes qui sont dans le monde, aux autres, un genre de vie soumis aux premières et gouverné d'en haut par elles[1].

20

[*Récapitulation des enseignements du* Timée] [*sur le démiurge*]

Voilà donc un sujet qui peut être l'objet de démonstrations plus longues ailleurs[2]. Maintenant, après les discours du démiurge, remontons jusqu'à l'intellect démiurgique lui-même et examinons[3], en suivant Platon, qui peut bien être ce démiurge qui referme la limite inférieure elle-même de la triade intellective sur son principe, et comment il convient de l'appeler conformément à la théologie hellénique. Ou plutôt auparavant, reprenons sommairement ce que nous avons appris à son sujet dans l'enseignement de Timée, de fait nous comprendrons mieux ces questions si nous nous mettons d'accord sur ces points préliminaires[4].

Eh bien, le démiurge est célébré comme *créateur et père du monde entier* dès le début de l'exposé théologique qui le concerne[5], et il n'a été révélé ni comme créateur seulement ni comme père et créateur, mais comme possédant en même temps ces deux propriétés, bien qu'il soit caractérisé par la cause créatrice plutôt que par la cause paternelle ; il est célébré comme *démiurge* de l'univers en raison de sa bonté propre, de sa volonté généreuse et de sa puissance qui peut mettre en ordre tout, même le désordre ; on nous enseigne qu'il est le pourvoyeur de la beauté, de la proportion et de l'ordre[6], et tout spécialement qu'il est *la meilleure des causes*, parce qu'il a reçu la puissance

1-6. Voir *Notes complémentaires*, p. 185-186.

δήπου τὰ διαφέροντα μέτρα τῶν λόγων διαφόρων εἶναι δυνάμεων αἴτια · καὶ ταῖς μὲν τῶν [μεριστῶν] ψυχῶν τὴν ἐξῃρημένην ἀπονέμει τῶν ἐν τῷ κόσμῳ πολιτείαν, ταῖς δὲ τὴν ὑποτεταγμένην ἐκείναις καὶ κυβερνωμένην ἄνωθεν ἀπ' αὐτῶν.

κʹ

Ταῦτα μὲν οὖν ἐν ἄλλοις διὰ πλειόνων ἔξεστιν ἀποδεικνύναι. Μετὰ δὲ τοὺς δημιουργικοὺς λόγους πάλιν ἐπ' αὐτὸν τὸν δημιουργικὸν νοῦν ἀναδραμόντες θεωρήσωμεν ἑπόμενοι τῷ Πλάτωνι τίς ποτε οὗτός ἐστιν ὁ δημιουργός, τὸ πέρας αὐτὸ τῆς νοερᾶς τριάδος συνελίσσων εἰς τὴν ἀρχήν, καὶ ὅπως αὐτὸν ἐπονομάζειν προσήκει κατὰ τὴν Ἑλληνικὴν θεολογίαν. Μᾶλλον δὲ πρὸ τούτου συνελόντες εἴπωμεν ἐν κεφαλαίοις ἃ περὶ αὐτοῦ κατὰ τὴν ὑφήγησιν τοῦ Τιμαίου παρειλήφαμεν · καὶ γὰρ ἂν ἐκεῖνα ῥᾷον ἐκ τούτων διομολογηθέντων ἡμῖν καταμάθοιμεν.

Ποιητὴς μὲν δὴ καὶ πατὴρ ἀνύμνηται τοῦ κόσμου παντὸς εὐθὺς ἐν ἀρχῇ τῆς περὶ αὐτοῦ θεολογίας, καὶ οὔτε ποιητὴς μόνον οὔτε πατὴρ καὶ ποιητής, ἀλλ' ὁμοῦ μὲν ἀμφοτέρας ἔχων ἀναπέφανται τὰς ἰδιότητας, κατὰ δὲ τὴν ποιητικὴν μᾶλλον ἢ τὴν πατρικὴν αἰτίαν χαρακτηριζόμενος · δημιουργὸς δὲ τῶν ὅλων κατὰ τὴν ἀγαθότητα τὴν ἑαυτοῦ καὶ τὴν ἄφθονον βούλησιν καὶ τὴν δύναμιν τὴν πάντα κατακοσμεῖν, καὶ τὰ ἄτακτα, δυναμένην · κάλλους δὲ καὶ συμμετρίας καὶ τάξεως χορηγὸς καὶ τῶν αἰτίων ἄριστος διαφερόντως ἡμῖν παραδέδοται, διότι

7 ἐν ἄλλοις : ubi? Vide adn. ‖ 17-18 = *Tim.* 28 C 3-4 ‖ 22 = *ibid.* 41 A 7, 68 E 2, 69 C 3 ‖ 24-26 = *ibid.* 29 A 6.

2 μεριστῶν seclusimus : habet P ‖ 3 ἀπονέμει τῶν ἐν τῷ κόσμῳ P^s : ἀπονέμ // τῶι κόσμωι P ‖ 8 δὲ nos : δὴ P ‖ λόγους s.u. scr. P^s : om. P ‖ 16 καταμάθοιμεν o^s : καταμάθομεν P.

uniforme et primordiale de toute la série démiurgique[1] ; qu'il fait exister l'intellect[2], l'âme et toute la vie qui se trouve dans le monde, puisque c'est lui qui a fait du ciel tout entier *un vivant doué d'âme et d'intellect*[3] ; qu'il est rempli de tout l'intelligible, qu'il se tend vers *le Vivant-en-soi intelligible et complet*[4], et qu'il rattache par le moyen de la similitude le monde d'ici-bas au monde de là-bas, qu'il fabrique le monde *seul de son espèce*, de même que le modèle séparé, étant donné qu'il transcende tous les intelligibles, existe d'une manière unitaire[5] ; en outre, que c'est lui le démiurge des corps[6], que c'est lui leur perfecteur, que c'est lui qui lie toutes choses au moyen des proportions les meilleures et qu'il fait régner l'harmonie entre leur puissance, leur *masse* et leur *nombre* au moyen *des liens les plus beaux*[7] ; de plus qu'il fait venir l'univers à l'existence comme un tout fait de touts et *un être parfait fait d'êtres parfaits, de telle sorte qu'il soit sans vieillesse et sans maladie*, et qu'il possède en lui-même toutes les sortes d'éléments[8] ; en outre qu'il met en ordre le tout par la toute première, la plus simple et la plus compréhensive de toutes les figures qui existent[9] ; de plus qu'il est cause de l'autosuffisance du tout et de son mouvement circulaire sur lui-même, de telle sorte que, *subissant toutes choses sous sa propre action et faisant toutes choses* en lui-même, il n'*ait besoin* de rien de ce qui est extérieur[10] ; qu'il fournit au tout le mouvement intellectif, la vie qui se déroule dans le temps et qui change éternellement dans la même direction, de la même façon et dans le même lieu[11] ; en outre qu'il est père de l'âme, des genres de l'âme, de la division qui est en elle et de tous les rapports harmoniques, parce qu'il fait exister l'âme dans le monde comme une sorte de lyre qui se meut

1. Cette seule phrase résume le développement du chap. 18.
2. A partir d'ici, on a une analyse assez fidèle du *Timée* 30 B 3 ss., qui n'a pas été exposé d'une manière systématique dans les chapitres précédents.
3. Venue à l'existence de l'intellect, de l'âme et de la vie : *Tim.* 30 B 3 - C 1.

4-11. Voir *Notes complémentaires*, p. 186-187.

δὴ τῆς ὅλης δημιουργικῆς σειρᾶς τὴν μονοειδῆ καὶ πρωτουργὸν ἐκληρώσατο δύναμιν· νοῦ δὲ καὶ ψυχῆς ὑποστάτης καὶ πάσης ὁμοῦ τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ζωῆς, ἐπειδὴ ζῷον ἔμψυχον ἔννουν αὐτὸς ἀπειργάσατο τὸν ὅλον οὐρανόν· πλήρης δὲ τοῦ νοητοῦ παντὸς ⟨ὢν⟩ καὶ πρὸς αὐτὸ τὸ νοητὸν ζῷον καὶ παντελὲς ἀνατείνων ἑαυτόν, καὶ τοῦτο δι' ὁμοιότητος ἐκείνῳ συνάπτων καὶ μονογενὲς αὐτὸ δημιουργῶν, ὥσπερ τὸ παράδειγμα χωριστόν, ἀφ' ὅλων ἐκβεβηκὸς τῶν νοητῶν, ἡνωμένως ὑφέστηκε· καὶ μὴν καὶ τῶν σωμάτων αὐτὸς δημιουργός, αὐτὸς τελεσιουργός, αὐτὸς ταῖς ἀρίσταις ἀναλογίαις τὰ πάντα συνδέων καὶ τάς τε δυνάμεις αὐτῶν καὶ | τοὺς ὄγκους καὶ τοὺς ἀριθμοὺς τοῖς καλλίστοις δεσμοῖς συναρμόζων· ἔτι δὲ ὅλον ἐξ ὅλων καὶ τέλειον ἐκ τελείων τὸ πᾶν ὑφιστάς, ἵν' ἀγήρων καὶ ἄνοσον ᾖ καὶ πάντα ἔχον ἐν ἑαυτῷ τὰ τῶν στοιχείων γένη· καὶ δὴ καὶ σχήματι τῷ πρωτίστῳ καὶ ἁπλουστάτῳ καὶ περιληπτικωτάτῳ τῶν ὄντων ἁπάντων σχημάτων αὐτὸ διακοσμῶν· πρὸς δὲ τούτοις αὐταρκείας αἴτιος καὶ τῆς εἰς αὐτὸ τοῦ παντὸς ἀνακυκλήσεως, ἵνα πάντα καὶ πάσχον ὑφ' ἑαυτοῦ καὶ δρῶν ἐν αὐτῷ μηδενὸς τῶν ἔξω κειμένων προσδεὲς ᾖ· καὶ κινήσεως μὲν αὐτῷ νοερᾶς χορηγός, ζωῆς δὲ κατὰ χρόνον ἐξελιττομένης καὶ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως καὶ περὶ τὰ αὐτὰ τὴν μεταβολὴν ποιουμένης· ἔτι τοίνυν ψυχῆς ἐστι πατὴρ καὶ τῶν ἐν ψυχῇ γενῶν καὶ τῆς ἐν αὐτῇ διαιρέσεως καὶ τῶν ἁρμονικῶν πάντων λόγων, οἷον λύραν

4 = *Tim.* 30 B 8 ‖ 6 = *ibid.* 39 E 1, 31 B 1 ‖ 7-8 = *ibid.* 31 B 3 ‖ 11-14 = *ibid.* 31 C 2 - 32 A 1 ‖ 14 = *ibid.* 32 D 1 ‖ 15 = *ibid.* 33 A 2-3 ‖ 16-18 cf. *ibid.* 33 B 1-4 ‖ 18-22 cf. *ibid.* 33 C 6 - D 3 ‖ 22-24 cf. *ibid.* 34 A 1-7 ‖ 24-26 cf. *ibid.* 34 B 3-4.

5 παντὸς ὢν scr. P^2 (ὢν s.u.) : παντὸς P ‖ 6-7 ἀνατείνων ἑαυτὸν καὶ τοῦτο P^2 (-νων ἑαυτὸν καὶ in spatio uacuo scr. P^2) ‖ 9 τῶν νοητῶν P : τὸν νοητὸν corr. P^2 ‖ 11 αὐτὸς nos : αὐταῖς P ‖ 19 αὐτὸ nos : αὐτὸν P ‖ 21 αὐτῶι P^2 : αὐτῶι P ‖ 24 ποιουμένης Taylor : ποιούμενον P^2 (scr. in rasura).

elle-même et qui est immortelle ; qu'il divise les cercles du tout, le cercle unique et les sept cercles, et d'une manière générale qu'il est le créateur et démiurge de la figure et de la configuration[1]. En plus de cela, le démiurge engendre de par lui-même le temps entier à l'imitation de l'éternité, toutes les mesures du temps et les dieux qui les révèlent[2] ; et en particulier, à partir de sa propre substance intellective, il fait venir à l'existence tout le soleil *en allumant sa lumière*, de telle sorte que, possédant une supériorité transcendante sur les autres dieux, il soit le Roi de l'univers[3]. Et en outre, il crée toutes les multiplicités, tant célestes que sublunaires, des dieux et démons encosmiques, de telle sorte qu'il fait de ce dieu, seul de son espèce et autosuffisant, *une statue de culte* du dieu intelligible et complet, fixant la terre dans l'univers comme une sorte de foyer[4], tandis qu'il attribue les autres éléments aux âmes divines et aux démons[5] ; ensuite il convertit vers lui les classes des dieux qui ont procédé, il les emplit toutes d'une naissance immaculée, d'une vie perpétuelle, d'une perfection démiurgique et d'une surabondance génératrice ; il fait aussi venir à l'existence les âmes individuelles avec leurs *véhicules*, il les répartit entre leurs dieux chefs, soumet les unes aux uns, les autres, aux autres, leur révèle *les lois de la Fatalité*, les mesure par leurs descentes dans le monde de la génération, propose des prix pour chacune de leurs périodes et fixe les lois de pratiquement tout leur genre de vie dans le monde[6].

Et après tout cela, le démiurge met un terme à sa providence sur l'univers et remonte *dans les hauteurs qui lui sont propres*, après *avoir remis aux jeunes dieux* le soin des mortels, et *il demeure en repos dans la condition qui lui est appropriée* comme un modèle de la

1. C'est le septième don fait au monde, cf. *In Tim.* II, p. 102.4 - 316.4, où Proclus étudie successivement les rapports de l'âme et du corps du monde, la composition de l'âme, sa substance, son harmonie, sa figure, ses puissances, ses activités.

2-6. Voir *Notes complémentaires*, p. 187.

αὐτοκίνητον καὶ ἀθάνατον ὑποστησάμενος ταύτην ἐν τῷ κόσμῳ · καὶ τῶν ἐν αὐτῷ κύκλων διαιρέτης, τοῦ τε ἑνὸς καὶ τῶν ἑπτά, καὶ ὅλως σχήματος καὶ μορφῆς αὐτὸς ποιητὴς καὶ δημιουργός · ἐπὶ δὲ τούτοις τὸν ὅλον χρόνον αὐτὸς ἀφ' ἑαυτοῦ γεννᾷ κατὰ τὴν τοῦ αἰῶνος μίμησιν καὶ τὰ τοῦ χρόνου μέτρα πάντα καὶ τοὺς ἐκφαίνοντας ταῦτα θεούς · καὶ διαφερόντως τὸν ὅλον ὑφίστησιν ἥλιον ἀπὸ τῆς ἑαυτοῦ νοερᾶς οὐσίας τὸ φῶς ἀνάπτων, ἵνα τῶν ἄλλων θεῶν ἐξῃρημένην ἔχων ὑπεροχὴν βασιλεὺς ᾖ τοῦ παντός · καὶ μὲν δὴ καὶ τὰ πλήθη σύμπαντα τῶν ἐγκοσμίων δημιουργεῖ θεῶν τε καὶ δαιμόνων καὶ τὰ οὐράνια καὶ τὰ ὑπὸ σελήνην, ἵνα τὸν μονογενῆ καὶ αὐτάρκη τοῦτον θεὸν ἄγαλμα τοῦ νοητοῦ καὶ παντελοῦς ἀποφήνῃ θεοῦ, τὴν μὲν γῆν οἷον ἑστίαν ἐν αὐτῷ πηξάμενος, τὰ δὲ ἄλλα στοιχεῖα ψυχαῖς θείαις καὶ δαίμοσι διακληρώσας · ἐφ' ἅπασι δὲ τούτοις ἐπιστρέφει μὲν τὰ προελθόντα γένη τῶν θεῶν εἰς αὐτόν, πληροῖ δὲ πάντα γενέσεως ἀχράντου, ζωῆς ἀιδίου, τελειότητος δημιουργικῆς, γεννητικῆς περιουσίας · ὑφίστησι δὲ καὶ τὰς μεριστὰς ψυχὰς μετὰ τῶν ὀχημάτων καὶ διαιρεῖ περὶ τοὺς ἡγεμόνας θεοὺς καὶ ἄλλας ἄλλοις ὑποτάττει καὶ τοὺς εἱμαρμένους νόμους αὐταῖς ἐκφαίνει καὶ ταῖς εἰς γένεσιν καθόδοις μετρεῖ καὶ ταῖς περιόδοις αὐτῶν ἀθλοθετεῖ καὶ πᾶσαν ὡς εἰπεῖν αὐτῶν τὴν ἐν τῷ κόσμῳ πολιτείαν διαθεσμοθετεῖ.

Μετὰ δὲ πάντα ταῦτα πέρας μὲν ἐπιτίθησι τῇ προνοίᾳ τῶν ὅλων, ἐπάνεισι δὲ εἰς τὴν ἑαυτοῦ | περιωπήν, τοῖς νέοις θεοῖς παραδοὺς τὴν τῶν θνητῶν προμήθειαν καὶ μένων ἐν τῷ αὐτοῦ κατὰ τρόπον ἤθει,

2-4 cf. *Tim.* 35 B 4 - 36 D 7 || 4-7 cf. *ibid.* 37 C 6 - D 7 || 7-9 cf. *ibid.* 39 B 4-5 || 10-12 cf. *ibid.* 39 E 3 - 40 A 2 || 12-13 cf. *ibid.* 92 C 7-9 || 13 = *ibid.* 37 C 7 || 13-15 cf. *ibid.* 40 B 8 - C 3 || 15-17 cf. *ibid.* 41 A 7 - B 7 || 20 = *ibid.* 41 E 2 || 20-21 cf. *ibid.* 42 D 2-5 || 21 = *ibid.* 42 E 2-3 || 25-27 = *Pol.* 272 E 5 || 27-28 = *Tim.* 42 D 5 - E 6.

28 αὐτοῦ nos : ἑαυτοῦ Platonis libri αὐτοῦ P.

providence à exercer sur les êtres inférieurs pour les démiurges qui sont dans le monde[1]. Et de même que, dans la démiurgie de l'univers, le modèle est le vivant intelligible, de la même façon aussi, dans la mise en ordre des êtres individuels, le modèle est le vivant intellectif, dans lequel toutes les formes apparaissent d'une manière divisée selon leur nature propre[2]. En effet, il dit : *Ses fils ayant compris l'ordre de leur père, y obéissaient* ; et tandis que le père *demeure en repos* et produit toutes choses d'une manière paternelle et éternelle, eux mettaient en ordre les classes des êtres mortels d'une manière démiurgique et dans le temps.

Ainsi donc la providence du démiurge se manifeste depuis le haut jusqu'à la création de ce monde visible, et c'est là comme une sorte d'hymne[3] qui a été adressé au démiurge et père du tout d'ici-bas par Platon pour célébrer ses puissances, ses créations et ses bienfaits à l'égard du monde. Et pleinement confiants dans ce que nous venons de rappeler ici clairement, il nous faut partir à la chasse aussi de toutes les autres questions relatives au démiurge, c'est-à-dire, comme nous l'avons dit un peu plus haut : qui peut bien être le démiurge et comment <il faut> le nommer conformément à la tradition en vigueur chez les Grecs[4], et pour quelle raison Timée ni n'enseigne son nom ni ne révèle qui il est, mais dit : *c'est une tâche pénible que de le découvrir, et lorsqu'on l'a découvert, une impossibilité de le révéler à tous.* Or, déjà ce que nous venons de dire a, je pense, rendu évident, au moins pour ceux qui peuvent comprendre quelque peu, que selon l'avis de Platon aussi, le grand Zeus est le démiurge que nous célébrons maintenant[5]. En effet, si dans la triade intellective toute entière, comme on l'a dit, le sommet est le royaume de Cronos, c'est-à-dire le degré supérieur intelligible des intellectifs, le centre intermédiaire, c'est-à-dire le sein réceptif de la puissance génératrice[6]

1-6. Voir *Notes complémentaires*, p. 187-188.

παράδειγμα τοῖς ἐν τῷ κόσμῳ δημιουργοῖς τῆς εἰς τὰ δεύτερα προνοίας. Καὶ ὥσπερ ἐν τῇ δημιουργίᾳ τῶν ὅλων παράδειγμα τὸ νοητὸν ζῷον, οὕτω δὴ κἀν τῇ διακοσμήσει τῶν μερικῶν παράδειγμα τὸ νοερόν ἐστι ζῷον, ἐν ᾧ διῃρημένως τὰ εἴδη πάντα κατὰ τὴν ἑαυτῶν φύσιν προφαίνεται. Νοήσαντες γάρ φησιν οἱ παῖδες τὴν τοῦ πατρὸς τάξιν ἐπείθοντο αὐτῇ· καὶ μένοντος ἐκείνου καὶ πατρικῶς καὶ διαιωνίως τὰ πάντα παράγοντος, αὐτοὶ δημιουργικῶς καὶ κατὰ χρόνον τὰ θνητὰ γένη διεκόσμουν.

Ἄνωθεν δὴ ἄχρι τῆς τούτων ποιήσεως ἡ τοῦ δημιουργοῦ πρόνοια καταφαίνεται, καὶ οἷον ὕμνος τις οὗτος ἀποδέδοται τῷ δημιουργῷ καὶ πατρὶ τοῦδε τοῦ παντὸς ὑπὸ τοῦ Πλάτωνος τάς τε δυνάμεις αὐτοῦ καὶ τὰς ποιήσεις καὶ τὰς εἰς τὸν κόσμον εὐεργεσίας ἀνευφημῶν. Καὶ δεῖ τοῖς ἐνταῦθα σαφῶς ἀναγεγραμμένοις πειθομένους καὶ τἄλλα πάντα περὶ αὐτοῦ ζητούμενα θηρᾶν· λέγω δὲ οἷον, ὃ μικρῷ πρότερον εἴπομεν, τίς ποτε οὗτός ἐστιν ὁ δημιουργός, καὶ ὅπως αὐτὸν ὀνομάζειν ⟨προσήκει⟩ κατὰ τὴν παρ' Ἕλλησι φήμην, καὶ διὰ ποίαν αἰτίαν οὔτε ὄνομα αὐτοῦ παραδίδωσιν ὁ Τίμαιος οὔτε ὅστις ἐστὶν ἐξέφηνεν, ἀλλὰ καὶ εὑρεῖν ἔργον αὐτὸν καὶ εὑρόντα φησὶν ἀδύνατον εἰς ἅπαντας λέγειν. Ἤδη μὲν οὖν κἀκ τῶν προειρημένων οἶμαι καταφανὲς γεγονέναι τοῖς καὶ μικρὰ συνεῖναι δυναμένοις ὅτι καὶ κατὰ τὴν Πλάτωνος ψῆφον ὁ μέγας ἐστὶ Ζεὺς ὁ νυνὶ παρ' ἡμῶν ὑμνημένος δημιουργός. Εἰ γὰρ τῆς νοερᾶς ὅλης, ὥσπερ εἴρηται, τριάδος τὸ μὲν ἀκρότατόν ἐστιν ἡ τοῦ Κρόνου βασιλεία καὶ νοητὴ τῶν νοερῶν ὑπεροχή, τὸ δὲ μέσον κέντρον καὶ

6-7 = *Tim.* 42 E 6-7 || 16-17 μικρῷ πρότερον : cf. supra, p. 72.10-13 || 21-22 = *Tim.* 28 C 4-5 || 26 εἴρηται : cf. supra, cap. 5, p. 21.1-10, et cap. 11, p. 36.12-17.

18 προσήκει addidimus (cf. supra, p. 72.12) : om. P.

qui est en Cronos, est la source maternelle et vivifiante de Rhéa, alors il est, je pense, évident pour tout le monde que la limite inférieure de cette triade revient au très grand Zeus. Car c'est lui qui est le dieu venu à l'existence sous le mode paternel à partir des causes susdites, l'une paternelle, l'autre génératrice[1], lui qui justement est dit régner en succédant à l'empire intellectif de son père[2]. Si donc il est nécessaire que le démiurge referme la limite inférieure de la triade intellective, comme on l'a montré plus haut, et si c'est là le propre de la puissance royale de Zeus, nous accorderons, je pense, que l'on doit identifier au démiurge l'empire de Zeus, et que Zeus est le démiurge célébré dans le *Timée*.

21

[*Le démiurge dans le* Critias]

Si ce sujet mérite davantage de discours, et s'il faut montrer que l'exposé théologique du *Timée* au sujet du démiurge est en accord avec ce que Platon a consigné ailleurs au sujet de ce dieu, eh bien, prenons d'abord ce qui est écrit dans le *Critias*, parce qu'il fait suite au *Timée* et qu'il est composé par analogie avec lui[3], car il enseigne au moyen d'images l'existence des mêmes choses que celles dont Timée a célébré, au moyen de la création du monde, les modèles primordiaux.

Ici donc, pour commencer par le commencement, Platon, après avoir longuement raconté la puissance militaire[4] qu'avaient les Athéniens dans les temps anciens, la démesure et l'insolence des Atlantins, qui

1. La cause paternelle, c'est Cronos, la cause génératrice, c'est Rhéa.
2. Déjà dans l'hymne à Zeus de l'*Agamemnon* d'Eschyle, Zeus est célébré comme celui qui a succédé à son père Cronos et à son grand-père Ouranos dans les vers 167-175.
3. Voir *Notes complémentaires*, p. 188.
4. Sur ce sens de παρασκευή, cf. LSJ., *s.v.* παρασκευή, II 2.

ὁ ἐκδόχιος κόλπος τῆς ἐν τῷ Κρόνῳ γεννητικῆς δυνάμεως ἡ μητρικὴ τῆς Ῥέας καὶ ζωογόνος πηγή, παντὶ δήπου καταφανὲς ὅτι καὶ τὸ πέρας αὐτῆς ὁ μέγιστος ἐκληρώσατο Ζεύς. Ἀπὸ γὰρ τῶν προειρημένων αἰτιῶν, τῆς μὲν πατρικῆς, τῆς δὲ γεννητικῆς, οὗτός ἐστιν ὁ πατρικῶς ὑφιστάμενος θεός, ὃς δὴ καὶ βασιλεύειν λέγεται τὴν τοῦ πατρὸς διαδεχόμενος νοερὰν ἀρχήν. Εἰ τοίνυν ἀνάγκη τὸν δημιουργὸν τὸ πέρας τῆς νοερᾶς τριάδος ταύτης συνελίσσειν, ὡς δέδεικται πρότερον, καὶ τοῦτο τῆς τοῦ Διὸς βασιλικῆς δυνάμεως ἴδιον, εἰς ταὐτὸν δήπου χωρεῖν ὁμολογήσομεν τῷ δημιουργῷ τὴν Δίιον ἀρχήν, καὶ τοῦτον εἶναι τὸν | ὑμνημένον ἐν Τιμαίῳ δημιουργόν.

κα′

Εἰ δὲ καὶ δεῖ πλείονος ἀξιῶσαι τοῦτο λόγου καὶ τοῖς ἀλλαχοῦ περὶ τοῦ θεοῦ τούτου παρὰ τοῦ Πλάτωνος ἀναγεγραμμένοις σύμφωνον ἀποδεῖξαι τὴν ἐν Τιμαίῳ περὶ τοῦ δημιουργοῦ θεολογίαν, φέρε τῶν ἐν Κριτίᾳ πρῶτον ἀναλαβώμεθα, διότι δὴ καὶ συνεχής ἐστι τῷ Τιμαίῳ καὶ κατὰ τὴν πρὸς αὐτὸν ἀναλογίαν σύγκειται, τὴν ἐν εἰκόσι τῶν αὐτῶν ὑπόστασιν παραδιδούς, ὧν τὰ πρωτουργὰ παραδείγματα διὰ τῆς τοῦ κόσμου δημιουργίας ὁ Τίμαιος ἐξύμνησεν.

Ἐνταῦθα τοίνυν ὁ Πλάτων, ἵνα ἄνωθεν ἄρξωμαι, τήν τε τῶν Ἀθηναίων παρασκευὴν διὰ πλειόνων ἱστορήσας ἣν εἶχον ἐν τοῖς πρόσθεν χρόνοις καὶ τὴν τῶν Ἀτλαντίνων

1 ὁ ἐκδόχιος κόλπος : cf. supra, cap. 11, p. 36.13 et adn. ad loc. ‖ 9 πρότερον : cf. supra, cap. 12 ‖ 23-p. 77.4 cf. *Critias* 121 A 8 - B 7.

4 αἰτιῶν Portus : αἰτίων P ‖ 15 παρὰ o : περὶ P.

étaient sans doute les descendants de Poséïdon[1], mais qui avaient anéanti cette semence divine par un mélange avec les manières de vivre humaines et mortelles, et qui *attaquaient tout le monde avec démesure*, réunit les dieux pour un conseil à leur sujet, comme le font les poètes inspirés par Apollon[2], et il fait siéger l'assemblée des dieux, mais c'est Zeus qui dirige toute leur république et convertit vers lui leur multiplicité. Et de même que le démiurge du *Timée* réunit les dieux autour de lui en faisant se retourner vers lui tous les dieux encosmiques, de même aussi Zeus le fait dans le *Critias* en prenant soin de l'univers.

Qu'est-ce donc que Platon dit au sujet de ce dieu et comment cela s'accorde-t-il à ce qui a été dit plus haut par Timée, voilà ce qu'il faut examiner ensuite. *Zeus, le dieu des dieux, qui règne au moyen des lois et qui peut voir ce genre de choses, songeant à quel point de misère en était venu une race excellente, décida de lui imposer un châtiment afin de la faire rentrer dans la mesure par la leçon qu'il lui aurait infligée. Il assembla donc tous les dieux dans leur demeure la plus précieuse, celle précisément qui, se trouvant au centre du monde entier, permet de voir tout ce qui participe au devenir.* Dans ce passage, dès le début, Zeus étant célébré comme *dieu*, roi *des dieux*, comment cela ne s'accorde-t-il pas avec les mots du *Timée* selon lesquels il est père et cause de tous les dieux encosmiques[3] ? En effet, qui est le dieu *qui règne* sur tous les dieux, sinon celui qui est cause de leur

1. Les Atlantins, descendants de Poséïdon, cf. *Crit.* 113 C 2-3 et *In Tim.* I, p. 71.8-9.

2. L'expression « les poètes inspirés par Apollon » désigne essentiellement Homère dont l'*Iliade* commence par une assemblée des dieux. Platon comme Homère montre le démiurge rassemblant tous les dieux encosmiques par le discours qu'il leur adresse, cf. *In Tim.* III, p. 200.27 - 202.18.

3. Selon Syrianus, en effet, l'adresse du discours du démiurge : « Dieux des dieux », désigne formellement les dieux encosmiques dont le démiurge est père et cause, cf. *In Tim.* III, p. 203.32 - 204.32.

ὕβριν καὶ πλεονεξίαν, τῶν Ποσειδῶνος μὲν ἀπογόνων, τὸ δὲ θεῖον σπέρμα διὰ τὴν τῶν ἀνθρωπίνων καὶ θνητῶν ἐπιτηδευμάτων σύμμιξιν ἀφανισάντων καὶ ἐπὶ πάντας ὕβρει πορευομένων, συνάγει μὲν τοὺς θεοὺς εἰς τὴν περὶ αὐτῶν βουλήν, ὥσπερ οἱ φοιβόληπτοι ποιηταί, καὶ κοινὸν συνέδριον καθίζει τῶν θεῶν, ἐξάρχει δὲ ὁ Ζεὺς τῆς ὅλης αὐτῶν πολιτείας καὶ πρὸς ἑαυτὸν ἐπιστρέφει τὸ πλῆθος. Καὶ ὥσπερ ὁ ἐν Τιμαίῳ δημιουργός, εἰς ἑαυτὸν συνελίσσων πάντας τοὺς ἐγκοσμίους θεούς, οὕτω δὴ καὶ ὁ ἐν τῷ Κριτίᾳ τῶν ὅλων προμηθούμενος Ζεὺς συνάγει τοὺς θεοὺς περὶ ἑαυτόν.

Τίνα δὴ οὖν ὁ Πλάτων φησὶ περὶ τοῦ θεοῦ καὶ ὅπως σύμφωνα τοῖς ὑπὸ τοῦ Τιμαίου πρότερον εἰρημένοις, ἐφεξῆς κατανοήσωμεν. Θεὸς δὲ ὁ θεῶν Ζεὺς ἐν νόμοις βασιλεύων, ἅτε δυνάμενος καθορᾶν τὰ τοιαῦτα, ἐννοήσας γένος ἐπιεικὲς ἀθλίως διατιθέμενον καὶ δίκην αὐτοῖς ἐπιθεῖναι βουληθείς, ἵνα γένωνται ἐμμελέστεροι σωφρονισθέντες, συνήγειρε θεοὺς πάντας εἰς τὴν τιμιωτάτην αὐτῶν οἴκησιν, ἣ δὴ κατὰ μέσον παντὸς τοῦ κόσμου βεβηκυῖα καθορᾷ πάνθ' ὅσα γενέσεως μετείληφεν. Ἐν δὴ τούτοις εὐθὺς ἐν ἀρχῇ θεὸς θεῶν βασιλεὺς ἀνυμνούμενος ὁ Ζεύς, πῶς οὐχὶ τοῖς ἐν Τιμαίῳ γεγραμμένοις ὁμολογεῖ τοῖς πάντων αὐτὸν τῶν ἐγκοσμίων θεῶν πατέρα καὶ αἴτιον ἀποφήνασι ; Τίς γάρ ἐστιν ἄλλος ὁ πάντων θεῶν βασιλεύων θεὸς ἢ ὁ τῆς ὑποστάσεως

3-4 = *Tim.* 24 E 2-3 ‖ 5 οἱ φοιβόληπτοι ποιηταί : scil. Homerus ‖ 8-9 cf. *Tim.* 41 A 3-6 ‖ 14-22 = *Critias* 121 B 7 - C 4.

11 περὶ P^2 : πρὸς P ‖ 14 ἐν νόμοις P Platonis libri : ἐννόμως corr. P^2 ‖ 17 καὶ P : om. Platonis libri ‖ 18 γένωνται P : γένοιντο Platonis libri ‖ 24 τῶν ἐγκοσμίων nos : τοῖς ἐγκοσμίοις P.

existence et de leur être? Quel dieu appelle les dieux encosmiques : *dieux de dieux*? N'est-ce pas celui qui a rattaché à lui le principe de toute la démiurgie? Si donc il donne à ses progénitures aussi d'être *dieux de dieux*, à bien plus forte raison, je pense, il lui convient d'être célébré comme *dieu de* tous *les dieux*. Et donc auquel des dieux supérieurs au monde convient-il particulièrement d'*imposer un châtiment* aux contrevenants, sinon à celui qui a défini pour les âmes toutes les mesures, qui leur a révélé les lois du tout et qui, au sujet de la justice et de l'injustice, *a pris les dispositions* qui conviennent *afin de n'être plus responsable ensuite du vice de chacune*[1]. Et de plus, *rassembler tous les dieux dans leur demeure la plus précieuse*, laquelle étant au milieu du tout permet de voir tout le monde de la génération, c'est attribuer à ce dieu une providence transcendant la multiplicité et s'étendant également au monde entier, toutes choses qui sont des biens qui appartiennent en propre à la monade démiurgique. En effet, convertir vers soi-même tous les dieux et voir le ciel tout entier, convient éminemment au démiurge du tout. En effet, à quoi la multiplicité peut-elle participer directement, sinon à la monade qui la fait venir à l'existence[2]? Et qui pourrait convertir vers lui-même tous les dieux qui sont dans le monde, sinon le démiurge de leur être et celui qui les a distribués dans le tout[3]?

22

[*Explication du nom de Zeus dans le* Cratyle]

Nous posons donc cela comme première preuve[4] dans notre recherche, comme seconde preuve, si l'on en veut une, nous posons la discussion de Socrate dans le *Cratyle*, au cours de laquelle il expose les raisons des

1-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 188.

αὐτῶν καὶ τῆς οὐσίας αἴτιος ; Τίς δὲ ὁ θεοὺς θεῶν τοὺς ἐγκοσμίους ἀποκαλῶν ; Οὐχ ὁ τῆς δημιουργίας ἁπάσης εἰς ἑαυτὸν τὴν ἀρχὴν ἀναδησάμενος ; Εἰ τοίνυν καὶ τοῖς ἀφ' ἑαυτοῦ γεννωμένοις δίδωσι τὸ θεοῖς εἶναι θεῶν, πολλῷ δήπου μειζόνως αὐτῷ προσήκει τῶν θεῶν πάντων ἀνυμνεῖσθαι θεῷ. Καὶ τοίνυν καὶ τὸ δίκην ἐπιθεῖναι τοῖς πλημμελοῦσι τίνι διαφερόντως ἂν προσήκοι τῶν πρὸ τοῦ κόσμου θεῶν ἢ τῷ τὰ μέτρα πάντα ταῖς ψυχαῖς ἀφορίσαντι καὶ τοὺς νόμους τοῦ παντὸς αὐταῖς ἐκφήναντι καὶ περὶ δικαιοσύνης καὶ ἀδικίας τὰ πρέποντα διαθεσμοθετήσαντι, ἵνα τῆς ἔπειτα εἴη κακίας ἀναίτιος ἑκάστων ; Καὶ μὴν καὶ τὸ συναγείρειν πάντας τοὺς θεοὺς εἰς τὴν τιμιωτάτην αὐτῶν οἴκησιν, ἣ πᾶσαν τὴν γένεσιν καθορᾷ τὸ μέσον κατέχουσα τοῦ παντός, ἐξη|ρημένην μὲν αὐτῷ τοῦ πλήθους πρόνοιαν ἀποδίδωσιν, ἐξ ἴσου δὲ ἐπὶ πάντα τὸν κόσμον διατείνουσαν, ἃ δὴ τῆς δημιουργικῆς ἐστι μονάδος ἐξαίρετα ἀγαθά. Τὸ γὰρ ἐπιστρέφειν πάντας εἰς ἑαυτὸν τοὺς θεοὺς καὶ καθορᾶν τὸν ὅλον οὐρανόν, ἐξῃρημένως τῷ δημιουργῷ προσήκει τοῦ παντός. Τίνος γὰρ ἂν ἄλλου προσεχῶς μετέχειν δυνατὸν τὸ πλῆθος ἢ τῆς ὑποστατικῆς αὐτοῦ μονάδος ; Τίς δ' ἂν ἐπιστρέφοι πρὸς ἑαυτὸν τοὺς πάντας ἐν τῷ κόσμῳ θεοὺς ἢ ὁ τῆς οὐσίας αὐτῶν δημιουργὸς καὶ τῆς ἐν τῷ παντὶ διακληρώσεως ;

κβ'

Ἓν μὲν οὖν τοῦτο πρῶτον τεκμήριον τοῦ ζητουμένου τιθέμεθα · δεύτερον δὲ ἕτερον, εἰ βούλει, τὴν ἐν τῷ Κρατύλῳ τοῦ Σωκράτους ῥῆσιν, καθ' ἣν περὶ τῶν ὀνομάτων ποιεῖται

1 = *Tim.* 41 A 7 || 11-12 = *ibid.* 42 D 2-4 || 12-14 = *Critias* 121 C 2-3 || 27-p. 79.7 cf. *Crat.* 396 B 1-3.

noms, à partir desquelles il nous présente l'être de Zeus. En effet, ce n'est pas à partir d'un seul nom qu'il s'élève jusqu'à la nature de ce dieu, comme dans le cas des autres dieux, par exemple Cronos, Rhéa, Poséidon et Pluton, mais c'est à partir de deux noms réunis en un et manifestant d'une manière divisée l'être unique et unifié de ce dieu, qu'il révèle la puissance de ce dieu et le caractère propre de son existence. De fait, la tradition commune à son sujet le nomme de deux façons, et tantôt nous lui rendons un culte par des prières et des hymnes en l'appelant *Dia*, tantôt nous célébrons le même dieu en lui donnant le nom de *Zèna*[1], à l'aide d'un nom dérivé de *zôè* (vie), et qu'il soit appelé *Zeus* ou qu'il bénéficie de l'appellation de *Dios*, ces deux noms le <font connaître> semblablement par les Grecs, et ils manifestent l'être et le rang qu'il a reçu parmi les êtres divins[2]. Et pris à part, aucun de ces deux noms ne peut faire connaître suffisamment le caractère propre du dieu, mais réunis l'un à l'autre et formant une définition, ils révèlent la vérité concernant ce dieu.

Comment donc, à partir de ces deux noms, est signifiée la puissance de ce Roi, et comment est aussi signifié le rang primordial de son existence parmi les dieux, c'est ce que nous entendrons Socrate dire lui-même : *Le père qu'on lui attribue, Zeus, paraît avoir été, lui aussi, très bien nommé, mais ce n'est pas facile à concevoir clairement. En effet, le nom de Zeus est à proprement parler comme une sorte de définition. En le coupant en deux, nous employons les uns l'une des parties, les autres l'autre: les uns l'appellent* Zèna, *les autres* Dia. *Réunies en un seul, elles font bien voir la nature du*

1. Voir *Notes complémentaires*, p. 188-189.
2. Allusion à ce qui a été déjà dit plus haut, chap. 3, p. 16.8-9, que « Zeus est une cause du fait de vivre, comme le dit Socrate », à savoir dans ce passage du *Cratyle*. Ceci est redit *supra*, au chap. 11, p. 36.20-21.

τοὺς λόγους, ἐξ ὧν τὴν οὐσίαν ἡμῖν παρίστησι τοῦ Διός. Οὐ γὰρ ἐξ ἑνὸς ὀνόματος ἐπὶ τὴν φύσιν ἀνάγεται τοῦ θεοῦ τοῦδε, καθάπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων θεῶν, οἷον Κρόνου καὶ Ῥέας καὶ Ποσειδῶνος καὶ Πλούτωνος, ἀλλ' ἐκ δυοῖν εἰς ἓν ἰόντων καὶ τὴν μίαν αὐτοῦ καὶ ἡνωμένην οὐσίαν μεριστῶς ἐνδεικνυμένων ἐκφαίνει τὴν τοῦ θεοῦ τούτου δύναμιν καὶ τὴν τῆς ὑπάρξεως ἰδιότητα. Καὶ γὰρ ἡ κοινὴ περὶ αὐτοῦ φήμη διχῶς αὐτὸν ἐπονομάζει, καὶ τοτὲ μὲν Δία καλοῦντες αὐτὸν ἔν τε εὐχαῖς καὶ ὕμνοις θεραπεύομεν, τοτὲ δὲ ἀπὸ τῆς ζωῆς παρωνύμως Ζῆνα τὸν αὐτὸν ἀνευφημοῦμεν· καὶ Ζεὺς ἅμα καλούμενος καὶ τῇ τοῦ Διὸς προσηγορίᾳ χαίρων, ἀπ' ἀμφοτέρων ὁμοίως τῶν ὀνομάτων *** παρ' Ἕλλησίν ἐστι καὶ ἣν ἔλαχεν οὐσίαν καὶ τάξιν ἐν τοῖς θείοις δηλοῦται. Καὶ καθ' αὑτὸ μὲν οὐδέτερον ἱκανῶς δύναται γνώριμον ποιῆσαι τὴν ἰδιότητα τοῦ θεοῦ, συνταχθέντα δὲ ἀλλήλοις καὶ λόγος γενόμενος τῆς περὶ αὐτοῦ ἀληθείας ἐστὶν ἐκφαντικά.

Πῶς οὖν ἐξ ἀμφοῖν τῶν ὀνομάτων ἡ τοῦ βασιλέως τούτου σημαίνεται δύναμις καὶ ἡ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ προηγουμένη τάξις ἐν τοῖς θεοῖς, αὐτοῦ τοῦ Σωκράτους ἀκούσωμεν λέγοντος· Φαίνεται δὲ καὶ τῷ πατρὶ αὐτοῦ λεγομένῳ Διὶ παγκάλως τὸ ὄνομα κεῖσθαι, ἔστι δὲ οὐ ῥᾴδιον κατανοῆσαι. Ἀτεχνῶς γάρ ἐστιν οἷον λόγος τὸ τοῦ Διὸς ὄνομα, διελόντες δὲ αὐτὸ διχῇ οἱ μὲν τῷ ἑτέρῳ μέρει, οἱ δὲ τῷ ἑτέρῳ χρώμεθα· οἱ μὲν γὰρ Ζῆνα, οἱ δὲ Δία καλοῦσι, συντιθέμενα δὲ εἰς ἓν δηλοῖ τὴν

3-4 cf. *Crat.* 401 E 1 - 403 A 8 || 21-p. 80.8 = *ibid.* 395 E 5 - 396 B 3.

13 lacunam signauimus, unum adiectiuum deesse uidetur, u. gr. γνώριμος || 17 αὐτοῦ Taylor : αὐτῶν P || 22 Διὶ P : τῷ Διὶ Platonis libri || 27 συντιθέμενα P Platonis libri : συντιθέμενον P².

dieu, ce qui est précisément, disons-nous, l'effet qu'un nom doit produire. Car il n'est personne qui, pour nous comme pour tous les autres êtres, soit cause de la vie (zèn) *plus que le chef et le roi de tous les êtres. Ce dieu se trouve donc justement nommé celui par qui* (di'hon) *tous les êtres vivants obtiennent la vie* (zèn). *Mais son nom qui était un, je le répète, a été partagé en deux,* Dia *et* Zèna. Ainsi donc, la manière de rassembler ces noms dans l'unité et de faire voir le mode d'existence de ce dieu, qui se manifeste par ces deux noms, est évidente pour tout le monde[1]. Et s'il est bien, comme on le dit, le pourvoyeur de la vie pour tous les êtres et *le chef et roi de tous les êtres* qui sont dits vivre, à qui dirons-nous que convient ce caractère propre, si nous excluons le démiurge? Comment ne serions-nous pas obligés, en accord avec ce qui est dit dans le *Timée*, de lui rapporter le principe de la vivification? De fait, le démiurge amène le monde entier à la perfection d'un être *animé, doué d'intellect* et *vivant*, et fait venir à l'existence la triple vie qui est en lui-même : celle qui est indivisible et intellective, celle qui est divisible et corporelle et celle qui est intermédiaire entre ces deux-là, à la fois indivisible et divisible[2] ; et c'est lui qui adapte chacune des sphères célestes aux révolutions de l'âme, qui place dans chacun des astres une vie psychique et intellective, qui produit pour les éléments sublunaires des dieux chefs et des âmes, et par dessus tout cela qui a fait venir à l'existence les genres divisibles de la vie et remet aux jeunes dieux le commandement sur les vivants mortels. Ainsi donc, tout ce qui est dans le monde est rempli de vie par le moyen de la puissance du démiurge et père ; et ce monde visible est parfait comme un vivant unique

1. L'exégèse de cette péricope est « évidente pour tout le monde », et elle a été longuement commentée dans l'*In Crat.* § CI, p. 51.18 - 52.30. Courte allusion à ce même passage dans l'*In Tim.* I, p. 315.4-8.
2. Voir *Notes complémentaires*, p. 189.

φύσιν τοῦ θεοῦ, ὃ δὴ προσήκειν φαμὲν ὀνόματι οἵῳ τε εἶναι ἀπεργάζεσθαι. Οὐ γάρ ἐστιν ἡμῖν καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ὅστις ἐστὶν αἴτιος μᾶλλον τοῦ ζῆν ἢ ὁ ἄρχων τε καὶ βασιλεὺς τῶν πάντων. Συμβαίνει οὖν ὀρθῶς ὀνομάζεσθαι οὗτος ὁ θεὸς εἶναι δι' ὃν ζῆν πᾶσι τοῖς ζῶσιν ὑπάρχει· | διείληπται δὲ δίχα, ὥσπερ λέγω, ἓν ὂν τὸ ὄνομα τῷ Διὶ καὶ τῷ Ζηνί. Ὁ μὲν οὖν τρόπος τῆς τῶν ὀνομάτων εἰς ἓν συναγωγῆς καὶ τῆς δι' ἀμφοτέρων τοῦ θεοῦ τούτου προφαινομένης ὑπάρξεως παντὶ καταφανής. Εἰ δὲ δὴ τῆς ζωῆς ἐστι τοῖς πᾶσιν, ὥσπερ λέγεται, χορηγὸς καὶ ἄρχων καὶ βασιλεὺς τῶν πάντων ὅσα λέγεται ζῆν, τίνι προσήκειν τὴν ἰδιότητα ταύτην θησόμεθα τὸν δημιουργὸν ἀφέντες ; Πῶς δὲ οὐκ ἀνάγκη τοῖς ἐν Τιμαίῳ λεγομένοις συμφωνοῦντας ἐπ' αὐτὸν ἀναφέρειν τὴν τῆς ζωογονίας ἀρχήν ; Καὶ γὰρ τὸν ὅλον κόσμον ἔμψυχον καὶ ἔννουν καὶ ζῷον ὁ δημιουργὸς ἀποτελεῖ καὶ τὴν τριπλῆν ἐν ἑαυτῷ ζωὴν ὑφίστησι, τὴν μὲν ἀμέριστον καὶ νοεράν, τὴν δὲ μεριστὴν καὶ σωματοειδῆ, τὴν δὲ μεταξὺ τούτων, ἀμέριστον ἅμα καὶ μεριστήν, καὶ τῶν οὐρανίων σφαιρῶν ἑκάστην αὐτός ἐστιν ὁ ταῖς τῆς ψυχῆς συνάπτων περιφοραῖς καὶ τῶν ἄστρων ἑκάστῳ ζωὴν ἐφιστὰς ψυχικὴν καὶ νοεράν, καὶ τοῖς ὑπὸ σελήνην στοιχείοις θεοὺς ἡγεμόνας παραγαγὼν καὶ ψυχάς, καὶ πρὸς τούτοις ἅπασι καὶ τὰ μεριστὰ τῆς ζωῆς ὑποστήσας γένη καὶ τῶν θνητῶν ζῴων τὴν ἀρχὴν τοῖς νέοις θεοῖς ἐνδιδούς. Πάντα μὲν οὖν τὰ ἐν τῷ κόσμῳ ζωῆς ἐστι μεστὰ διὰ τὴν τοῦ δημιουργοῦ καὶ πατρὸς δύναμιν· καὶ ζῷον ἓν ὁ κόσμος οὗτος ἐκ

16-17 = *Tim.* 30 B 8.

3 ἅπασιν P : πᾶσιν Platonis libri ‖ 6 ζῆν P : ζῆν ἀεὶ Platonis libri.

composé de tous les vivants par l'effet de la causalité inépuisable de celui qui l'a engendré[1]. Et celui qui dispense à tous les êtres la vie et *par qui vivent* tous les êtres, les uns de façon plus manifeste, les autres de façon plus obscure, n'est autre que le démiurge de l'univers. En effet, il est, lui aussi, un vivant, mais intellectif, tout comme le modèle complet est un vivant intelligible[2]. C'est la raison pour laquelle le modèle et le démiurge sont unis l'un à l'autre, et le premier est cause de tout sous le mode paternel, le second, sous le mode démiurgique. Et de même que le Vivant-en-soi fait venir à l'existence par une unique causalité d'une manière intelligible tous les vivants, les intelligibles et les sensibles, de la même manière le démiurge aussi crée à un rang inférieur d'une manière intellective les vivants qui sont dans le monde ; et de même que le modèle est venu à l'être immédiatement à partir de la vie intelligible, de même aussi le démiurge est engendré à partir de la vie intellective, et il est le tout premier à être rempli des canaux de la vivification ; c'est pour cette raison qu'il fait briller sur tous les êtres le vivre, révélant les profondeurs de la divinité vivifiante et mettant en mouvement la puissance féconde des dieux intellectifs[3].

Si donc tous les êtres ont la vie par la cause démiurgique et s'ils participent à l'âme, à l'intellect et à la vivification, pour ainsi dire, entière par le moyen de la providence de ce dieu, si d'autre part celui qui déverse à partir de lui-même le vivre sur tous les êtres qui sont dans le monde, est à la fois *chef et roi* de l'univers, alors on voit que le très grand Zeus, comme dit Socrate dans le *Cratyle*, est, je pense, identique au démiurge[4] ; et l'intellection divinement inspirée de Timée relative au démiurge est en accord avec l'exposé théologique de Socrate relatif à Zeus. Si, en outre, l'un et l'autre disent que la connaissance de ce dieu est difficile à saisir (le

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 189.
4. Le démiurge est identique au Zeus de Platon, cf. *In Tim* I, p. 315.4 - 317.20.

πάντων ζῴων συμπεπλήρωται διὰ τὴν ἀνέκλειπτον τοῦ γεννήσαντος αὐτὸν αἰτίαν. Καὶ οὐδεὶς ἄλλος ἐστὶν ὁ τοῦ ζῆν τοῖς πᾶσι χορηγὸς καὶ δι' ὃν ζῇ τὰ πάντα, τὰ μὲν ἐναργέστερον, τὰ δὲ ἀμυδρότερον, ἢ ὁ τῶν ὅλων δημιουργός. Ζῷον γάρ ἐστι καὶ αὐτὸς νοερόν, ὥσπερ τὸ παντελὲς παράδειγμα νοητόν. Διὸ καὶ συνήνωται ταῦτα ἀλλήλοις, καὶ ἔστι τὸ μὲν πατρικῶς τῶν ὅλων αἴτιον, τὸ δὲ δημιουργικῶς. Καὶ ὥσπερ τὸ αὐτοζῷον ἅπαντα τὰ ζῷα τά τε νοητὰ καὶ τὰ αἰσθητὰ κατὰ μίαν αἰτίαν ὑφίστησι νοητῶς, οὕτω δὴ καὶ ὁ δημιουργὸς κατὰ δευτέραν τάξιν τὰ ἐν τῷ κόσμῳ ζῷα δημιουργεῖ νοερῶς· καὶ ὥσπερ ἐκεῖνο προσεχῶς ὑφέστηκεν ἐκ τῆς νοητῆς ζωῆς, οὕτως καὶ οὗτος ἐκ τῆς νοερᾶς ζωῆς ἀπογεννᾶται καὶ πληροῦται πρώτιστος τῶν τῆς ζωογονίας ὀχετῶν· διὸ καὶ πᾶσιν ἐπιλάμπει τὸ ζῆν, ἐκφαίνων τὰ βάθη τῆς ζωογόνου θεότητος καὶ τὴν γόνιμον τῶν νοερῶν θεῶν δύναμιν προκαλούμενος.

Εἰ τοίνυν ζῇ μὲν τὰ πάντα κατὰ τὴν δημιουργικὴν αἰτίαν καὶ ψυχῆς μετέχει καὶ νοῦ καὶ πάσης ὡς εἰπεῖν ζωογονίας διὰ τὴν τοῦ θεοῦ τούτου πρόνοιαν, ὁ δὲ τὸ ζῆν προνάων τοῖς ἐν τῷ κόσμῳ πᾶσιν ἀφ' ἑαυτοῦ καὶ | ἄρχων τῶν ὅλων καὶ βασιλεύς, ὁ μέγιστος Ζεύς, ὥς φησιν ὁ ἐν τῷ Κρατύλῳ Σωκράτης, ὁ αὐτὸς δήπου τῷ δημιουργῷ ἀναπέφηνεν ὑπάρχων· καὶ ἡ τοῦ Τιμαίου περὶ τὸν δημιουργὸν ἔνθεος νόησις τῇ τοῦ Σωκράτους περὶ τοῦ Διὸς θεολογίᾳ σύμφωνός ἐστιν. Εἰ δὲ καὶ ἑκάτερος αὐτῶν τὴν τοῦ θεοῦ τούτου γνῶσιν δύσληπτον ἐπονομάζει, καὶ

3 = *Crat.* 396 B 1 ‖ 21-22 = *ibid.* 396 A 8.

1 ζῴων P^2 : ζῷον P ‖ 7 τῶν ὅλων P^2 : ὅλον P ‖ 12-13 οὕτως καὶ ... ζωῆς s.u. scr. P^2 : om. P ‖ 14 ἐπιλάμπει P^2 : λάμπειν P ‖ 21 ὁ μέγιστος ζεὺς P : ὁ μέγιστός ἐστι ζεύς P^2 (ἐστι s.u. scr.) ‖ 26 ἐπονομάζει P^2 : ἐπονομάζειν P.

premier dit : *C'est une tâche pénible que de le découvrir et, lorsqu'on l'a découvert, une impossibilité de le révéler à tous*, le second pose qu'*il n'est pas facile de concevoir clairement* le nom de Zeus[1]), comment ne seraient-ils pas d'accord l'un avec l'autre sur ce point aussi dans leurs discours relatifs à ce dieu ?

De plus, la composition des noms et la réunion des deux noms en une unique existence semblent particulièrement convenir au démiurge. En effet, les autres théologiens[2] aussi ont attribué à son être un caractère dyadique et à lui, la puissance d'engendrer. Car, *à côté de* lui est établie la *dyade*[3], par laquelle il engendre tous les êtres (c'est à son sujet précisément que Timée fait parler le démiurge quand il dit aux démiurges qui sont dans le monde : *En imitant cette puissance qui est la mienne*), les produit et leur donne la vie. Il faut donc aussi, par l'intermédiaire des noms, consacrer au démiurge, selon la tradition antique, la dyade. En effet, *il fulgure en coupures intellectives*[4], il divise l'univers et le rassemble, et il constitue un unique ordre *indissoluble*[5] à partir d'une multiplicité, ce que précisément la puissance des noms fait voir, qui, à partir d'une intellection divisée, nous élève à une unique doctrine, parfaite en soi et uniforme.

Tout ce qui précède nous montre donc clairement que Platon aussi identifie le démiurge universel à Zeus. Car, l'unique *cause du vivre pour tous les êtres* et *le roi de tous les êtres* est le démiurge du tout ; et celui qui est tout particulièrement honoré par un double nom, est celui qui a mis en ordre le ciel entier. Et, me semble-t-il, c'est parce que le démiurge a reçu la limite inférieure de la triade intellective, comme je l'ai dit souvent[6], et qu'il la convertit vers son principe, parce qu'il est rempli des

1. Même rapprochement de ces deux citations dans l'*In Crat.* § C, p. 51.14-17.

2. Comme on va le voir tout de suite, ces « théologiens » sont les *Oracles Chaldaïques*, comme déjà dans les livres précédents, *Théol. plat.* I 25, p. 112.3 et IV 39, p. 111.6. Sur cette appellation, cf. Lewy, p. 444.

3-6. Voir *Notes complémentaires*, p. 189-190.

ὁ μὲν εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα φησὶν αὐτὸν εἰς ἅπαντας ἀδύνατον λέγειν, ὁ δὲ οὐ ῥᾴδιον κατανοῆσαι τὸ τοῦ Διὸς ὄνομα τίθεται, πῶς οὐ καὶ ταύτῃ συνᾴδουσιν ἀλλήλοις ἐν τοῖς περὶ τοῦ θεοῦ τούτου λόγοις ;

Καὶ μὴν καὶ ἡ τῶν ὀνομάτων σύνθεσις καὶ ἡ ἐκ δυοῖν εἰς μίαν ὕπαρξιν σύνοδος διαφερόντως προσήκουσα τῷ δημιουργῷ φαίνεται. Τὸ γὰρ δυοειδὲς αὐτῷ τῆς οὐσίας καὶ ἡ γεννητικὴ δύναμις καὶ κατὰ τοὺς ἄλλους θεολόγους ἀπονενέμηται. Παρ' αὐτῷ γὰρ καὶ ἡ δυὰς ἵδρυται, καθ' ἣν τὰ πάντα γεννᾷ (περὶ ἧς καὶ ὁ Τίμαιος λέγοντα πεποίηκε πρὸς τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ δημιουργούς· Μιμούμενοι τὴν ἐμὴν δύναμιν) καὶ παράγει καὶ ζῳογονεῖ. Δεῖ δήπου καὶ διὰ τῶν ὀνομάτων αὐτῷ τὴν δυάδα κατὰ τὴν παλαιὰν φήμην ἀφιεροῦν. Νοεραῖς γὰρ ἀστράπτει τομαῖς καὶ διαιρεῖ τὰ ὅλα καὶ συνάγει καὶ μίαν τάξιν ἄλυτον ἐκ πολλῶν συνίστησιν, ὃ δὴ καὶ ἡ τῶν ὀνομάτων ἐνδείκνυται δύναμις, ἐκ τῆς διῃρημένης νοήσεως εἰς μίαν αὐτοτελῆ καὶ μονοειδῆ θεωρίαν ἡμᾶς ἀνατείνουσα.

Πάντα δὴ οὖν ταῦτα σαφῶς ἡμῖν ἐπιδείκνυσιν ὅτι καὶ ὁ Πλάτων εἰς ταὐτὸν ἄγει τῷ Διὶ τὸν ὅλον δημιουργόν. Ὁ γὰρ μόνος αἴτιος τοῦ ζῆν τοῖς πᾶσι καὶ πάντων βασιλεὺς ὁ δημιουργός ἐστι τοῦ παντός· καὶ ὁ τῇ δυάδι τῶν ὀνομάτων διαφερόντως ἀγαλλόμενος ὁ διακοσμήσας ἐστὶ τὸν ὅλον οὐρανόν. Καί μοι δοκεῖ τῆς νοερᾶς, ὡς πολλάκις εἴπομεν, τριάδος [ὡς] τὸ πέρας λαχὼν καὶ τοῦτο πρὸς τὴν ἀρχὴν ἐπιστρέφων, καὶ πλήρης

1-2 = *Tim.* 28 C 4-5 || 2-3 = *Crat.* 396 A 1 || 10 cf. *Or. Chald.*, fr. 8.1 des Places, p. 14 Kroll || 12-13 = *Tim.* 41 C 5 || 15-16 = *Or. Chald.*, fr. 1.4 des Places, p. 11 Kroll || 17 = *Tim.* 41 B 3 || 22-23 = *Crat.* 396 A 7-8.

26 ὡς seclusimus : habet P.

sources intermédiaires de la vie, parce qu'il s'est uni lui-même aussi aux *hauteurs* où se tient son père et qu'il a fait procéder en lui-même la simplicité de l'existence intelligible, qu'il a reçu aussi, selon le caractère propre des causes primordiales, une dyade de noms[1] ; et de même qu'il a reçu son être de Cronos et de Rhéa, et que d'une part il tient de son père le limitant, et d'autre part de la divinité qui l'a engendré, la puissance illimitée, de même aussi parmi ses noms tient-il l'un de son père, c'est-à-dire de la perfection uniforme qui est en son père, et l'autre, de la vivification totale[2] ; et de même qu'il a reçu l'être par l'intermédiaire de ces deux divinités, de même aussi la dénomination. En effet, le ' en vue de quoi ' *(di'ho[3])* est évidemment pour tout le monde un symbole de la cause finale (*Disons donc en vue de quelle cause : il était bon*, dit Timée), tandis que la vie, prise en elle-même, convient à la classe intermédiaire des êtres. Ainsi donc, l'une vient au démiurge du sommet intellectif et de l'unité paternelle, à savoir la cause finale (car c'est par la participation à ce sommet qu'existent en lui le limitant et l'intelligible), l'autre lui vient de la classe intermédiaire des intellectifs (c'est là en effet que la vie et les seins vivifiants ont reçu leur existence[4]), et l'intellect démiurgique qui vient au jour à partir de ces deux divinités[5], participe aussi de leurs noms par composition[6]. En effet, nous l'appellons *Dia* et *Zèna*, en tant que c'est grâce à lui que la vie procède vers tous les êtres, et que *le vivre se trouve en tous les êtres grâce à lui*. Et voilà comment l'attribution de ces deux noms met en évidence comme il faut la procession du démiurge à partir de ces deux causes primordiales.

1. On constate donc que « cette dyade de noms » exprime au mieux des dyades de fonctions du démiurge : il est la limite inférieure de la triade et il la convertit, il est rempli des sources intermédiaires, c'est-à-dire partagées entre le père et la mère, de la vie, il est uni à son père dans le repos et il fait procéder comme sa mère dans l'existence.

2-6. Voir *Notes complémentaires*, p. 190-191.

μὲν ὑπάρχων τῶν μέσων τῆς ζωῆς πηγῶν, ἑνώσας δὲ αὑτὸν καὶ τῇ τοῦ πατρὸς περιωπῇ καὶ τὴν ἁπλότητα τῆς νοητῆς ὑποστάσεως εἰς ἑαυτὸν προαγαγών, κατὰ τὴν ἰδιότητα τῶν πρωτουργῶν αἰτίων καὶ τὴν τῶν ὀνομάτων εἰληχέναι δυάδα, καὶ ὥσπερ τὴν οὐσίαν ὑπεδέξατο παρ' ἀμφοτέρων καὶ τὸ μὲν πέρας ἐκ τοῦ πατρὸς ἔχει, τὴν δὲ ἄπειρον δύναμιν ἐκ τῆς γεννητικῆς αὐτοῦ θεότητος, οὕτω δὴ καὶ τῶν ὀνομάτων τὸ μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ τῆς ἑνοειδοῦς ἐν ἐκείνῳ τελειότητος ἔχειν, τὸ δὲ ἐκ τῆς ὅλης ζωογονίας, καὶ δι' ἀμφοῖν, ὥσπερ τὴν οὐσίαν, οὕτω καὶ τὴν ἐπωνυ|μίαν λαχεῖν. Τὸ μὲν γὰρ δι' ὃ παντὶ καταφανὲς τῆς τελικῆς οὐσίας ὑπάρχον σύνθημα (Λέγωμεν δὴ δι' ἥντινα αἰτίαν· ἀγαθὸς ἦν, φησὶν ὁ Τίμαιος), τὸ δὲ τῆς ζωῆς αὐτὸ καθ' αὑτὸ τῇ μέσῃ τάξει προσήκει τῶν ὄντων. Οὐκοῦν τὸ μὲν ἐκ τῆς ἀκρότητος ἥκει τῆς νοερᾶς καὶ τῆς πατρικῆς ἑνώσεως τῷ δημιουργῷ, τὸ δι' ὃ (κατὰ γὰρ τὴν ἐκείνου μέθεξιν ἔνεστι καὶ πέρας καὶ νοητόν), τὸ δὲ ἐκ τῆς μέσης τάξεως τῶν νοερῶν (ἐκεῖ γὰρ ἡ ζωὴ καὶ οἱ ζωογόνοι κόλποι τὴν ὑπόστασιν ἔλαχον), ἐξ ἀμφοῖν δὲ ὁ δημιουργικὸς νοῦς προφανεὶς μετέχει καὶ τῶν ὀνομάτων κατὰ σύνθεσιν. Δία γὰρ αὐτὸν καὶ Ζῆνα καλοῦμεν ὡς δι' αὐτὸν εἰς ἅπαντα τῆς ζωῆς προϊούσης καὶ τοῦ ζῆν ἐν πᾶσι δι' αὐτὸν ὑπάρχοντος. Καὶ οὕτω δὴ κατὰ τρόπον ἡ τῶν ὀνομάτων θέσις τὴν τοῦ δημιουργοῦ πρόοδον ἀπ' ἀμφοτέρων τῶν προηγουμένων αἰτίων ἐνδείκνυται.

2 = *Pol.* 272 E 5 || 12-13 = *Tim.* 29 D 7 - E 1 || 21 = *Crat.* 396 A 4 || 22-23 = *ibid.* 396 B 1-2.

1 μέσων ci. Portus : μέσον P || 2 αὑτὸν nos : αὐτὸν P || 12 τελικῆς nos : τε ὁλικῆς P || 20 προφανεὶς o : προφανὴς P.

23

[*Zeus dans le* Philèbe]

Prenons maintenant ce qui est écrit dans le *Philèbe* et examinons comment, dans ce dialogue aussi, Socrate rapporte à Zeus la démiurgie du tout[1]. En effet, après avoir supposé, comme l'ont fait *les sages* qui le précèdent[2], que *l'intellect met en ordre tous les êtres* et qu'il gouverne *le soleil, la lune* et *tout le mouvement circulaire*, et après avoir montré que, puisque le monde entier participe à l'âme et à une direction intellective, nous aussi participons à ces réalités à partir des êtres universels, mais non pas que, comme le croient la plupart des philosophes de la Nature[3], l'univers non seulement existe mais aussi est venu à l'existence sous l'action du hasard, et de même les plus divines des choses visibles, tandis que les êtres qui sont dans le tout participeraient et de l'âme et de l'intellect — Socrate, donc, après avoir solidement établi ces points, comme nous venons de le dire, après avoir démontré que ce qui est dans le monde entier est meilleur et plus parfait que ce qui est en nous, après avoir montré que les universels sont plus puissants et plus souverains que les êtres particuliers, et après avoir placé un intellect à la tête de l'univers pour mettre en ordre le tout et une âme pour que l'intellect puisse prendre soin du tout (car *l'intellect* ne peut être présent au monde *sans une âme*[4]), il remonte dès lors jusqu'à l'intellect imparticipable lui-même qui a fait venir à l'existence l'intellect participé ainsi que l'âme, et qui a créé le monde entier[5] ; et cet intellect qui contient les causes des plénitudes qui sont dans le monde, il le célèbre et le nomme le Grand Roi et Zeus, chef de l'univers, selon la tradition des

1-5. Voir *Notes complémentaires*, p. 191-192.

κγʹ

Πάλιν τοίνυν τῶν ἐν Φιλήβῳ γεγραμμένων ἀντιλαβώμεθα καὶ θεωρήσωμεν ὅπως καὶ ἐν ἐκείνοις ὁ Σωκράτης ἐπὶ τὸν Δία τὴν δημιουργίαν ἀναφέρει τοῦ παντός. Νοῦν γὰρ τὰ πάντα διακοσμεῖν ὑποθέμενος, ὥσπερ οἱ πρὸ αὐτοῦ σοφοί, καὶ τόν τε ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ πᾶσαν τὴν περιφορὰν διακυβερνᾶν, καὶ τὸν ὅλον κόσμον ἐπιδείξας ψυχῆς μετέχοντα καὶ νοερᾶς ἐπιστασίας, καὶ ἡμῖν τὴν τούτων μέθεξιν ἀπὸ τῶν ὅλων ὑπάρχειν, ἀλλ' οὐχ, ὥσπερ οἱ πολλοὶ τῶν φυσιολόγων, τὸ μὲν πᾶν ἀπὸ ταὐτομάτου καὶ εἶναι καὶ γεγονέναι, καὶ τὰ θειότερα τῶν φανερῶν οὕτως ἔχειν, τὰ δὲ ἐν τῷ παντὶ καὶ ψυχῆς μετέχειν καὶ νοῦ — ταῦτα δὴ οὖν καταδησάμενος, ὥσπερ εἴπομεν, καὶ τὰ ἐν τῷ παντὶ κόσμῳ μείζονα καὶ τελεώτερα τῶν ἐν ἡμῖν ἀποφήνας καὶ τὰ ὅλα κυριώτερα καὶ ἡγεμονικώτερα τῶν μερικῶν ἐπιδείξας καὶ νοῦν ἐπιστήσας τοῖς ὅλοις τὸν διακοσμοῦντα τὸ πᾶν καὶ ψυχὴν διὰ τὴν τοῦ νοῦ προμήθειαν (οὐ γὰρ ἄνευ ψυχῆς τῷ κόσμῳ πάρεστιν ὁ νοῦς), ἐπ' αὐτὸν ἀνατρέχει λοιπὸν τὸν ἀμέθεκτον νοῦν καὶ τὸν ὑποστάτην τοῦ τε νοῦ τοῦ μετεχομένου καὶ τῆς ψυχῆς καὶ τὸν ὅλον κόσμον δημιουργήσαντα· καὶ τοῦτον οὐκ ἄλλον ἐπονομάζει καὶ ἀνυμνεῖ, τὰς αἰτίας περιέχοντα τῶν ἐν τῷ κόσμῳ πληρωμάτων, ἢ τὸν μέγαν βασιλέα καὶ ἄρχοντα τῶν ὅλων Δία, | καθάπερ ἡ τῶν

2 cf. *Phil.* 28 C 6 - 30 D 8 || 4-5 = *ibid.* 28 E 3 || 5-6 = *ibid.* 28 C 6-7 || 6-7 = *ibid.* 28 E 4-5 || 8-9 cf. *ibid.* 29 D 7 - 30 A 7 || 11-12 cf. *Pol.* 269 D 6 || 14-15 cf. *Phil.* 29 B 6 || 15-16 cf. *ibid.* 30 B 4-7 || 18-19 = *ibid.* 30 C 9 || 23-24 cf. *Crat.* 396 A 8.

3 θεωρήσωμεν f : θεωρήσομεν P || 11 ἀπὸ P[s] : ἐπὶ P || 23 περιέχοντα o : περιέχετα (sic) P || μέγαν o : μέγα (sic) P.

Grecs[1] ; et il lui rapporte toute la providence sur le monde et place en lui la cause entière de la mise en ordre du tout.

Mais il vaut mieux maintenant écouter les paroles mêmes de Platon. Donc Platon fait participer le monde à la direction intellective quand il ajoute aux démonstrations précédentes *qu'il y a, comme nous l'avons souvent dit, beaucoup d'illimité dans le tout et de la limite en quantité suffisante, et que au-dessus d'eux il y a une cause qui n'est point sans valeur, laquelle ordonne et arrange les années, les saisons, les mois : à très juste titre on l'appellerait Sagesse et Intellect.* Et parce que, d'autre part, il est nécessaire que l'intellect participé conduise le monde par l'intermédiaire d'une âme (car *il est impossible que l'intellect se manifeste dans un sujet sans une âme*, comme Timée justement l'affirme), il faut aussi, je pense, qu'une âme préside au tout, âme qui commandera immédiatement les êtres qui sont en lui et le gouvernera selon l'intellect. Or, c'est ce que Socrate introduit ensuite quand il dit : *Sûrement Sagesse et Intellect ne pourraient jamais exister sans une âme*[2]. En effet, comment l'être indivisible et éternel de l'intellect pourrait-il jamais être conjoint sans intermédiaire à l'être corporel? Il faut donc sans doute que l'intellect préside à l'univers afin que le bon ordre[3] dans le monde maintienne toutes choses dans l'être[4] (de fait, le bon ordre est un rejeton de l'être intellectif) ; mais c'est une âme, participant à titre premier de l'intellect, qui doit faire briller dans le corps la lumière venant de Là-bas et remplir toutes choses de la mise en ordre intellective ; par conséquent, il faut poser comme principe que le monde est *doté d'âme et d'intellect*. A partir de là, Platon s'élève jusqu'à la cause même du monde entier, qui a

1. Voir *Notes complémentaires*, p. 192.
2. Même rapprochement de cette citation du *Philèbe* avec celle du *Timée*, qui précède, dans l'*In Tim.* I, p. 403.4-31. Tout le développement est parallèle à ce qui est dit ici.
3. « Le bon ordre », τάξις, nom abstrait sans article, cf. Kühner-Gerth I, p. 606-607.
4. Voir *Notes complémentaires*, p. 192.

Ἑλλήνων φήμη· καὶ περὶ τοῦτον τὴν σύμπασαν τοῦ κόσμου πρόνοιαν ἀνατείνει καὶ τὴν ὅλην αἰτίαν ἐν τούτῳ τίθεται τῆς τοῦ παντὸς διακοσμήσεως.

Κάλλιον δὲ αὐτῶν ἐφεξῆς ἀκοῦσαι τῶν τοῦ Πλάτωνος ῥημάτων. Οὐκοῦν νοερᾶς μὲν ἐπιστασίας τῷ κόσμῳ μεταδίδωσιν ἐπὶ ταῖς προειρημέναις ἀποδείξεσιν ἐπάγων ταυτί, *ὡς ἔστιν, ἃ πολλάκις εἰρήκαμεν, ἄπειρόν τε ἐν τῷ παντὶ πολὺ καὶ πέρας ἱκανὸν καί τις ἐπ' αὐτοῖς αἰτία οὐ φαύλη, κοσμοῦσά τε καὶ συντάττουσα ἐνιαυτούς τε καὶ ὥρας καὶ μῆνας, σοφία καὶ νοῦς λεγομένη δικαιότατ' ἄν.* Διότι δὲ αὖ τὸν μετεχόμενον νοῦν διὰ μέσης ψυχῆς ἀνάγκη τὸν κόσμον ποδηγετεῖν (*νοῦν γὰρ ἄνευ ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῳ*, καθάπερ δὴ καὶ ὁ Τίμαιος ἀποφαίνεται), δεῖ δήπου καὶ ψυχὴν προεστάναι τοῦ παντός, ἣ προσεχῶς ἄρχουσα τῶν ἐν αὐτῷ κατὰ νοῦν αὐτὸ κυβερνήσει. Τοῦτο δὴ οὖν ἐφεξῆς ὁ Σωκράτης προστιθεὶς ἐπιφέρει ταῦτα· *Σοφία μὴν καὶ νοῦς ἄνευ ψυχῆς οὐκ ἄν ποτε γενοίσθην.* Ἡ γὰρ ἀμέριστος οὐσία τοῦ νοῦ καὶ διαιώνιος ἀμέσως συντάττεσθαι τῷ σωματοειδεῖ πῶς ἂν δύναιτο ; Δεῖ τοίνυν νοῦν μὲν ἐπιστατεῖν τοῖς ὅλοις, ἵνα τάξις ἐν τῷ κόσμῳ καὶ τὸ εὖ [καὶ] πάντα συνέχῃ (καὶ γὰρ ἡ τάξις καὶ τὸ εὖ τῆς νοερᾶς ἐστιν οὐσίας ἔκγονα), ψυχὴν δὲ πρώτως τοῦ νοῦ μετέχουσαν ἐλλάμπειν ἐν τῷ σώματι τὸ ἐκεῖθεν φῶς καὶ πληροῦν πάντα τῆς νοερᾶς διακοσμήσεως· *ἔμψυχον ἄρα καὶ ἔννουν* εἶναι τὸν κόσμον ὑποθετέον. Ἀπὸ δὴ τούτων ἐπ' αὐτὴν ἄνεισι τὴν τοῦ κόσμου παντὸς αἰτίαν, ἣ καὶ τὸν νοῦν παρήγαγε

7-11 = *Phil.* 30 C 3-7 || 13-15 = *Tim.* 30 B 3 || 18-19 = *Phil.* 30 C 9-10 || 26 = *Tim.* 30 B 8.

13 κόσμον P^2 (in rasura scr.) || 18 μὴν P^2 Platonis libri : μὲν P || 22 καὶ^2 seclusimus : habet P.

produit l'intellect et l'âme, et qui a engendré l'ordre entier : *Ainsi, dans la nature de Zeus, tu diras qu'il y a une âme royale et un intellect royal, et qu'ils y existent en vertu de la nature propre de la cause, tandis que chez les autres dieux il y a d'autres beautés variées, chacun se plaisant à se faire nommer selon l'une d'elles.* Ces mots-là, Platon doit les prononcer de deux choses l'une, ou bien au sujet du monde lui-même, ou bien au sujet du démiurge de l'univers[1]. En effet, si le monde est Zeus, l'intellect royal dans le monde est l'intellect participé, et l'âme royale, celle qui commande le tout et le met en ordre selon l'intellect, et ces effets, je pense, appartiennent au monde par le moyen de la puissance de la cause qui fait exister le monde et le rend *doté d'intellect et d'âme* ; et de cette façon Zeus serait ce qui est mis en ordre et ce qui est créé, et non pas ce qui met toutes choses en ordre et ce qui les crée[1]. Si au contraire il faut que la puissance de la cause embrasse d'une manière transcendante l'intellect royal et l'âme royale, alors nous placerons l'être de Zeus dans la classe et la puissance démiurgique, et il y aura en lui, sous le mode de la cause, une âme et un intellect, puisqu'il fait don aussi bien d'un intellect que d'une âme à ses produits.

Entre ces deux explications, que chacun choisisse selon sa propre opinion ; quant à moi, en examinant ce qui est dit ici et le reste de ce que Platon dit au sujet de ce dieu, il me semble qu'il ne faut absolument pas rapporter l'être de Zeus au monde entier. En effet, le caractère *seul de son espèce* qui appartient au monde, ne convient pas au royaume de Zeus, puisque Platon lui-même célèbre avec éclat la triade Cronienne *qui se*

1. Voir *Notes complémentaires*, p. 192.
2. Cette thèse est très semblable à celle de Chrysippe, exposée dans l'*In Tim.* I, p. 414.4-7 : « Ce philosophe met dans le même sac et les causes non participées et les participées, et les causes divines et les intellectives, et les causes immatérielles et les matérielles : car, chez lui, c'est le même dieu qui, bien que Dieu Premier, pénètre à travers le Monde et la matière, et qui est âme et nature non séparée des êtres qu'il administre » (= *Stoic. Vet. Fr.* II, 1042 von Arnim).

καὶ τὴν ψυχὴν καὶ τὴν ὅλην τάξιν ἀπεγέννησεν· Οὐκοῦν ἐν μὲν τῇ τοῦ Διὸς ἐρεῖς φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχήν, βασιλικὸν δὲ νοῦν ἐγγίνεσθαι διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν, ἐν δὲ ἄλλοις ἄλλα καλά, καθ' ὅ τι φίλον ἑκάστοις λέγεται. Ταῦτα τοίνυν ἀνάγκη δυοῖν θάτερον, ἢ περὶ αὐτοῦ τοῦ κόσμου λέγειν ἢ περὶ τοῦ δημιουργοῦ τῶν ὅλων. Εἰ μὲν γὰρ ὁ κόσμος ἐστὶ Ζεύς, νοῦς ἐν τῷ κόσμῳ βασιλικός ἐστιν ὁ μετεχόμενος καὶ ψυχὴ βασιλικὴ τοῦ παντὸς ἡγεμονοῦσα καὶ κατὰ νοῦν αὐτὸ διακοσμοῦσα, καὶ ταῦτα τῷ κόσμῳ δήπου πάρεστι διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν τῆς ὑφιστάσης αὐτὸν καὶ ἀποτελούσης ἔννουν καὶ ἔμψυχον· καὶ οὕτω τὸ κοσμούμενον ἔσται καὶ δημιουργούμενον ὁ Ζεύς, ἀλλ' οὐ τὸ κοσμοῦν πάντα καὶ δημιουργοῦν. Εἰ δὲ δεῖ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν εἶναι τὴν τοῦ βασιλικοῦ νοῦ καὶ τῆς βασιλικῆς ψυχῆς ἐξῃρημένως περιληπτικήν, ἐν τῇ δημιουργικῇ τάξει καὶ δυνάμει τὴν τοῦ Διὸς ἀποθησόμεθα φύσιν, καὶ ἔσται κατ' αἰτίαν ἐν αὐτῷ ψυχὴ καὶ νοῦς, | [καὶ] ἐπειδὴ καὶ νοῦν δίδωσι τοῖς ἑαυτοῦ γεννήμασι καὶ ψυχήν.

Δύο δὲ τούτων ὄντων λόγων ἄλλος μὲν ἄλλως αἱρείσθω κατὰ τὴν αὐτοῦ δόξαν· ἐμοὶ δὲ ἐνταῦθα σκοποῦντι καὶ τὴν ἄλλην ἅπασαν τοῦ Πλάτωνος περὶ τοῦ θεοῦ τούτου πραγματείαν οὐδαμῇ καταφαίνεται δεῖν πρὸς τὸν ὅλον κόσμον τὴν τοῦ Διὸς φύσιν ἀναφέρειν. Οὔτε γὰρ τὸ μονογενὲς τοῦ κόσμου τῇ τοῦ Διὸς προσήκει βασιλείᾳ, καὶ κατ' αὐτὸν τὸν Πλάτωνα τῆς Κρονίας τριάδος περι-

1-5 = *Phil.* 30 D 1-4 || 24-25 = *Tim.* 31 B 3 || 25-p. 87.2 = *Gorg.* 523 A 4-5.

4 ἄλλοις ἄλλα καλά nos cum Platonis libris : τοῖς ἄλλοις οὐχ ἀλλὰ (sic) P^{s} (in rasura scr.) || 5 λέγεται P : λέγεσθαι Platonis libri || 10 αὐτὸ nos : αὐτὸν P || 18 αὐτῷ P : ἑαυτῶι scr. P^{x} || καὶ^{2} seclusimus : habet P || 21 αὐτοῦ nos : αὐτοῦ P || 23 πρὸς nos : περὶ P.

distribue l'empire de son père[1] ; ni inversement le caractère d'*être cause pour toutes choses*, mentionné dans le *Cratyle*, n'appartient au monde : de fait, le monde fait partie des choses qui reçoivent la vie à partir d'un autre. Cette opinion, donc, que je viens de dire, nous l'écarterons comme ne convenant absolument pas à Platon, même si quelques uns de ses commentateurs l'ont adoptée[2], et identifiant la cause à Zeus, nous dirons que l'âme et l'intellect sont établis en lui d'une manière transcendante, et que Zeus participe de ces deux, l'intellect et l'âme, à partir des dieux qui le précèdent, l'intellect à partir de son père, l'âme à partir de la reine, la déesse qui donne la vie. Dans cette divinité, en effet, est la source de l'âme[3], comme l'intellect est par essence en Cronos ; car partout l'intelligible enveloppe unitairement l'intellect conjoint.

24

[*Zeus dans le mythe du* Protagoras]

En voilà donc assez sur ces questions. Ensuite, attaquons-nous aux pensées mythiques du *Protagoras* et cherchons à établir la même conclusion, en examinant ce dialogue conjointement avec le *Timée*, pour voir si les opinions qui nous sont transmises par le mythe du *Protagoras* au sujet du Grand Zeus s'accordent de quelque façon avec les discours relatifs au démiurge.

Ce mythe donc raconte[4] que Prométhée voulant pourvoir la race humaine et prendre soin de notre vie rationnelle, pour que cette vie ne périsse pas *engloutie dans les folles passions de la Terre et les fatalités de la Nature*[5], comme le dit l'un des dieux, a étroitement lié

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 193.

4. Le mythe du *Protagoras* 320 C 8 - 322 D 5 a déjà été enregistré, comme l'une des sources platonicienne pour la théologie, dans le livre I, cf. *Théol. plat.* I 4, p. 19.1-2 et 6, p. 28.23-24.

5. Voir *Notes complémentaires*, p. 193.

φανῶς ὑμνουμένης καὶ τὴν τοῦ πατρὸς ἀρχὴν διανεμομένης, οὔτε τὸ πᾶσιν αἴτιον, ὡς ἐν Κρατύλῳ λέγεται, τῷ κόσμῳ διαφέρει· καὶ γὰρ ὁ κόσμος τῶν μετεχόντων ἐστὶν ἀπ' ἄλλου τῆς ζωῆς. Τοῦτο μὲν οὖν, ὅπερ ἔφην, ὡς οὐδαμῇ τῷ Πλάτωνι προσῆκον ἀπολείψομεν, εἰ καί τινες αὐτὸ τῶν ἐξηγητῶν προσήκαντο· τὴν δὲ αἰτίαν εἰς ταὐτὸν ἄγοντες τῷ Διί, καὶ ψυχὴν ἐν ἐκείνῳ καὶ νοῦν ἱδρῦσθαι φήσομεν ἐξῃρημένως καὶ τούτων ἀμφοτέρων τὸν Δία μετέχειν, νοῦ καὶ ψυχῆς, ἐκ τῶν πρὸ αὐτοῦ θεῶν, νοῦ μὲν ἀπὸ τοῦ πατρός, ψυχῆς δὲ ἀπὸ τῆς βασιλίδος τῆς ζωογόνου θεᾶς. Ἐκεῖ γὰρ ἡ πηγὴ τῆς ψυχῆς, ὥσπερ ἐν τῷ Κρόνῳ κατ' οὐσίαν ὁ νοῦς· πανταχοῦ γὰρ τὸ νοητὸν ἑνιαίως περιέχει τὸν σύστοιχον νοῦν.

κδ'

Ταῦτα μὲν οὖν διὰ τούτων ἡμῖν ἀναγεγράφθω τῶν λόγων. Ἐφεξῆς δὲ τούτῳ τῶν ἐν Πρωταγόρᾳ μυθικῶν νοημάτων προσαπτώμεθα καὶ τὸ αὐτὸ συλλογισώμεθα, κοινῇ μετὰ τοῦ Τιμαίου σκοποῦντες, εἴ πως ἐφαρμόττει τοῖς περὶ τοῦ δημιουργοῦ λόγοις τὰ διὰ τοῦ Πρωταγορείου μύθου περὶ τοῦ μεγάλου Διὸς ἡμῖν παραδεδομένα δοξάσματα.

Λέγει τοίνυν ἐκεῖνος ὁ μῦθος τὸν Προμηθέα κοσμοῦντα τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος καὶ προνοοῦντα τῆς λογικῆς ἡμῶν ζωῆς, ἵνα μὴ βαπτισθεῖσα χθονὸς οἴστροις καὶ ταῖς τῆς φύσεως ἀνάγκαις, ὥς φησί τις θεῶν, ἀπό-

2-3 = *Crat.* 396 A 7 ‖ 6 τινες τῶν ἐξηγητῶν = Iamblichus et Theodorus Asinaeus ‖ 22-p. 88.11 cf. *Prot.* 320 C 8 - 322 D 5 ‖ 24-25 = *Or. Chald.*, fr. 114 des Places, p. 52 Kroll.

1 πατρὸς P[2] : διὸς P ‖ 23 τῶν s.u. scr. P[2] : om. P.

la nature aux arts, a offert ceux-là comme des imitations de l'intellect aux âmes qui, pour ainsi dire, en jouent, et par eux a excité notre faculté de connaissance et de raisonnement à la contemplation des formes[1]. En effet, toute production artisanale consiste à fabriquer une forme et à mettre en ordre la matière qui est son sujet. Mais pour ce qui est des arts, c'est Prométhée lui-même[2] qui se préoccupe de les donner aux âmes et qui les a pris d'Héphaistos et d'Athéna (car la cause des arts est contenue à titre premier chez ces dieux, l'un fournissant à titre premier aux âmes la capacité de créer[3], tandis que l'autre fait briller depuis Là-haut sur elles la capacité de connaître et d'intelliger[4]) ; mais puisque les âmes dans le monde de la génération avaient besoin non seulement de la découverte des arts mais aussi d'une autre science plus parfaite qu'eux, la science politique, qui peut coordonner ces arts, les mettre en ordre et attirer jusqu'à la vie intellective les âmes par le moyen de la vertu, et puisque Prométhée était incapable de nous fournir cette science, parce que *la science politique* est à titre premier *auprès du* Grand *Zeus*, et puisque, dit le mythe, *il n'est pas possible à Prométhée de parvenir* subrepticement[5] *jusqu'à l'acropole de Zeus* (car *il y a des gardiens de Zeus redoutables*, qui le maintiennent transcendant par rapport à toutes les causes particulières), *Zeus envoie* comme messager *Hermès*, *qui apporte chez les hommes* la prudence, *le sentiment de l'honneur*, bref la science politique, et il lui ordonne de faire participer tous les hommes de la même façon à cette vertu et *de distribuer à tous* la connaissance du juste, du beau et du bien, mais non pas d'une façon divisée, comme pour les arts que les hommes se sont distribués entre eux, si bien que les uns sont experts-ès-arts, les autres sont ignorants ou bien de tous ou bien de certains.

1-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 193-194.

5. Λαθόντι, ce détail est aussi mentionné par Platon un peu plus loin, 321 E 1, dans le récit de l'arrivée de Prométhée chez Héphaistos et Athéna.

λῆται, τὴν φύσιν ἐνδῆσαι ταῖς τέχναις καὶ ταύτας οἷον παιζούσαις ταῖς ψυχαῖς τοῦ νοῦ μιμήματα προτεῖναι καὶ διὰ τούτων ἀνεγεῖραι τὸ γνωστικὸν ἡμῶν καὶ διανοητικὸν εἰς τὴν τῶν εἰδῶν θεωρίαν. Πᾶσα γὰρ τεχνικὴ ποίησις εἰδοποιός ἐστι καὶ κοσμητικὴ τῆς ὑποκειμένης ὕλης. Ἀλλὰ τὰς μὲν τέχνας αὐτὸν προμηθούμενον καὶ δοῦναι ταῖς ψυχαῖς καὶ λαβεῖν παρὰ Ἡφαίστου καὶ Ἀθηνᾶς (ἐν γὰρ τοῖς θεοῖς τούτοις πρώτως ἡ τῶν τεχνῶν περιέχεται πασῶν αἰτία, τοῦ μὲν τὸ δημιουργικὸν αὐτῶν πρώτως παρεχομένου, τῆς δὲ τὸ γνωστικὸν καὶ νοερὸν αὐταῖς ἐπιλαμπούσης ἄνωθεν)· ἐπειδὴ δὲ οὐ μόνον ἔδει τῆς τῶν τεχνῶν | εὑρέσεως ταῖς ἐν γενέσει ψυχαῖς, ἀλλὰ καὶ τούτων τελεωτέρας ἄλλης τινὸς ἐπιστήμης, τῆς πολιτικῆς, ἣ τὰς τέχνας ταύτας συντάττειν δύναται καὶ κοσμεῖν καὶ πρὸς τὴν κατὰ νοῦν ζωὴν ἐπάγειν διὰ τῆς ἀρετῆς τὰς ψυχάς, ὁ δὲ Προμηθεὺς ταύτην πορίζειν ἡμῖν ἀδύνατος ἦν, διότι δὴ παρὰ τῷ μεγάλῳ Διὶ πρώτως ἐστὶν ἡ πολιτική, τῷ δὲ Προμηθεῖ λαθόντι φησὶν εἰς τὴν τοῦ Διὸς ἀκρόπολιν παρελθεῖν οὐχ οἷόν τε εἶναι (εἰσὶ γὰρ τοῦ Διὸς φυλακαὶ φοβεραί, πάντων αὐτὸν τῶν μερικῶν αἰτίων ἐξῃρημένον φρουροῦσαι), πέμπει ἄγγελον Ἑρμῆν ὁ Ζεὺς εἰς ἀνθρώπους ἄγοντα φρόνησιν καὶ αἰδῶ καὶ ὅλως τὴν πολιτικὴν ἐπιστήμην, καὶ παρακελεύεται πᾶσιν ὁμοίως μεταδοῦναι τῆς ἀρετῆς ταύτης καὶ ἐπὶ πάντας νεῖμαι τὴν τῶν δικαίων καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν γνῶσιν, ἀλλὰ μὴ διῃρημένως, ὥσπερ τὰς τέχνας ἄλλας ἄλλοι κατενείμαντο καὶ οἱ μὲν εἰσιν αὐτῶν ἐπιγνώμονες τῶν ἀνθρώπων, οἱ δὲ ἀμαθεῖς ἢ πασῶν ἢ τινῶν ὑπάρχουσι τεχνῶν.

15-21 = *Prot.* 321 D 4-7 ‖ 21-23 = *ibid.* 322 C 1-2 ‖ 23-29 cf. *ibid.* 322 C 5 - D 5.

18 λαθόντι P[s] : λαχόντι P ‖ 19 εἰσὶ add. P[s] in marg. : om. P ‖ 20 αὐτὸν P[s] : αὐτῶν P ‖ 22 φρόνησιν scr. P[s] in rasura.

Dans ce passage, donc, Platon rapporte à titre premier à Zeus le modèle de la science politique, comme le texte[1] le montre évidemment, quant à la procession de cette science et à sa communication jusqu'aux âmes, <il dit qu'elles dépendent> de la chaîne d'Hermès[2], <car c'est cette chaîne qui> fait procéder la participation <à cette science jusqu'à nous> et qui offre à toutes les âmes la présence en nous essentielle et commune de cette science ; en effet, *distribuer à tous* veut dire implanter par essence dans les âmes cette science-là.

Ces choses ainsi établies, examinons à qui, par dessus tout, selon nous, revient la science politique, qui est celui qui a établi à titre premier la constitution de l'univers et a déterminé que les êtres divins règnent sur les mortels et que les touts dominent sur les parties, et qui a rendu les êtres mus par eux-mêmes et intellectifs meilleurs que ceux qui n'ont pas part à la présence de l'intellect. N'est-ce pas le démiurge qui est cause pour nous de tous ces biens, n'est-ce pas lui qui dirige le monde entier, qui l'a lié au moyen des proportions les meilleures, qui a établi toute la constitution du monde, qui tient et détient *les lois de la Fatalité*, qui étend *les décrets d'Adrastée* même jusqu'aux tout derniers êtres, et qui gouverne toutes choses, tant célestes que sublunaires, par la Justice[3] ? Aussi bien c'est lui qui, au moment où il introduit les âmes dans le tout comme dans leur demeure et où il les fait participer à la constitution de l'univers, qui est la meilleure de toutes les constitutions et celle qui a les meilleures lois, annonce aux âmes particulières *les lois de la Fatalité*, détermine les mesures de la justice et *prend toutes les dispositions*, comme le dit Timée.

Or donc, je crains qu'il ne soit même superflu d'établir que c'est le démiurge de Platon qui détient le

1. Τὰ γεγραμμένα est le texte de Platon, comme *infra*, chap. 25, p. 94.26 et chap. 26, p. 97.7-8.

2-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 194.

Ἐν δὴ τούτοις ὁ Πλάτων τὸ μὲν παράδειγμα τῆς πολιτικῆς ἐπιστήμης, ὡς ἔστι δῆλον ἐκ τῶν γεγραμμένων, ἐπὶ τὸν Δία πρώτως ἀναφέρει, τὴν δὲ πρόοδον αὐτῆς καὶ τὴν μέχρι τῶν ψυχῶν μετάδοσιν τῆς Ἑρμαϊκῆς σειρᾶς *** προάγει τὴν μέθεξιν καὶ τὴν εἰς ἡμᾶς παρουσίαν οὐσιώδη καὶ κοινὴν ἁπάσαις προτείνει ταῖς ψυχαῖς · τὸ γὰρ ἐπὶ πάντας νεῖμαι κατ' οὐσίαν ἐστὶ ταῖς ψυχαῖς ἐντιθέναι τὴν τοιαύτην ἐπιστήμην.

Τούτων δὴ οὖν ὑποκειμένων σκεψώμεθα τίνι μάλιστα προσήκειν τὴν πολιτικὴν φήσομεν καὶ τίς ἐστιν ὁ πρώτως τὴν ἐν τῷ παντὶ πολιτείαν καταστησάμενος καὶ τὰ μὲν θεῖα τῶν θνητῶν ἄρχειν, τὰ δὲ ὅλα τῶν μερῶν ἐπικρατεῖν διορίσας, τὰ δὲ αὐτοκίνητα καὶ νοερὰ τῶν ἀμοιρούντων τῆς τοῦ νοῦ παρουσίας πρεσβύτερα παραγαγών. Ἆρ' οὖν οὐχ ὁ δημιουργός ἐστιν ὁ τούτων ἁπάντων ἡμῖν τῶν ἀγαθῶν αἴτιος καὶ τὸν ὅλον κόσμον κατευθύνων καὶ ταῖς ἀρίσταις αὐτὸν ἀναλογίαις συνδήσας καὶ πᾶσαν τὴν ἐν αὐτῷ πολιτείαν ἱδρύσας καὶ τοὺς τῆς εἱμαρμένης νόμους ἔχων τε καὶ περιέχων καὶ τοὺς τῆς Ἀδραστείας θεσμοὺς διατείνων καὶ μέχρι τῶν ἐσχάτων καὶ πάντα τῇ Δίκῃ, τά τε οὐράνια καὶ τὰ ὑπὸ σελήνην, διακοσμῶν ; Ἐπεὶ καὶ ταῖς μερικαῖς ψυχαῖς, εἰσοικίζων ταύτας εἰς τὸ πᾶν καὶ τῆς ὅλης αὐταῖς πολιτείας μεταδιδούς, πασῶν πολιτειῶν ἀρίστης καὶ εὐνομωτάτης οὔσης, οὗτός ἐστιν ὁ καὶ τοὺς εἱμαρμένους νόμους προαγορεύων καὶ τὰ μέτρα τῆς δίκης ἀφορίζων καὶ τὰ πάντα διαθεσμοθετῶν, ὥς φησιν ὁ Τίμαιος.

Τοῦτο μὲν οὖν μὴ καὶ περίεργον ᾖ κατασκευάζειν, ὡς ὁ κατὰ Πλάτωνα δημιουργός ἐστιν ὁ τὸ πρώτιστον μὲν

17 cf. *Tim.* 31 C 1-4 ‖ 18-19 = *ibid.* 41 E 2-3 ‖ 19-20 = *Phaedr.* 248 C 2 ‖ 22-27 cf. *Tim.* 41 D 4 - 42 D 5.

4 lacunam signauimus ‖ 14 πρεσβύτερα nos : πρεσβύτατα P.

tout premier modèle de la science politique ; et si cela est vrai et si, comme le dit le mythe du *Protagoras*, il faut supposer que la science politique se trouve d'abord en Zeus, alors il est évident que Zeus est aussi le démiurge du tout. En effet, à qui d'autre accorderions-nous qu'appartient la forme primordiale de la science politique, sinon à celui qui met en ordre le tout, s'il est vrai que de toutes les constitutions la toute première et la plus parfaite est celle du ciel, comme le dit Socrate dans la *République*[1] ? Qui, d'autre part, produit toutes choses et, les ayant produites, les coordonne les unes aux autres pour réaliser le bon ordre[2] du tout ? Si donc le détenteur de la science politique est le tout premier et absolument parfait démiurge du tout, si *la science politique* doit exister d'abord *chez Zeus, en reposant sur un socle sacré*, et si elle doit procéder de Là-haut vers tous les êtres secondaires et mettre en ordre selon l'intellect les touts aussi bien que les parties, force est, je pense, que le démiurge universel s'identifie à Zeus et qu'ils n'aient tous deux qu'une seule existence, qui gouverne toutes choses dans le monde et qui ramène à l'ordre tout *ce qui est irrégulier et désordonné* ; *car il n'a jamais été permis*, dit-il, *à celui qui est le meilleur de faire rien d'autre que ce qu'il y a de plus beau*. Celui donc qui, par Thémis[3], met en ordre l'univers et qui, avec elle, produit toutes choses, comment ne posséderait-il pas en lui-même par essence la science politique tout entière ? Comment ne serait-il pas le tout premier Zeus lui-même, qui attribue à tous les êtres leur part de divin et à partir d'eux tous tisse une unique constitution, tout en demeurant transcendant à toutes les causes particulières et aux classes des Titans[4], et tout en se conservant au-delà du monde entier au moyen de ses puissances immaculées ? En effet, ses *gardiens* désignent sa classe immuable et la garde inébranlable de la

1-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 194-195.

παράδειγμα τῆς πολιτικῆς ἔχων· | εἰ δέ ἐστι ταῦτα ἀληθῆ καί, ὡς ὁ τοῦ Πρωταγόρου μῦθος, ἐν τῷ Διὶ τὴν πολιτικὴν εἶναι πρῶτον ὑποθετέον, φανερὸν ἄρα ἐκ τούτων ὅτι καὶ δημιουργὸς τοῦ παντός ἐστιν ὁ Ζεύς. Καὶ τίνι γὰρ ἄλλῳ ἂν προσήκειν συνομολογήσαιμεν τὸ τῆς πολιτικῆς πρωτουργὸν εἶδος ἢ τῷ διακοσμοῦντι τὸ πᾶν, εἴπερ ἐστὶ τῶν πολιτειῶν πασῶν πρωτίστη καὶ τελεωτάτη ἡ κατ' οὐρανόν, ὥς φησιν ὁ ἐν τῇ Πολιτείᾳ Σωκράτης ; Τίς δὲ καὶ ὁ παράγων πάντα καὶ παραχθέντα συντάττων ἀλλήλοις εἰς τὴν τοῦ παντὸς εὐθημοσύνην ; Εἰ τοίνυν ὁ πολιτικὸς μέν ἐστιν ὁ πρώτιστος καὶ τελεώτατος τοῦ παντὸς δημιουργός, ἡ δὲ πολιτικὴ παρὰ τῷ Διὶ πρῶτον ἐν ἁγνῷ βάθρῳ βεβῶσα ὑπάρξει κἀκεῖθεν ἐπὶ πάντα τὰ δεύτερα πρόεισι καὶ τά τε ὅλα καὶ τὰ μέρη διακοσμήσει κατὰ νοῦν, ἀνάγκη δήπου καὶ τὸν ὅλον δημιουργὸν εἰς ταὐτὸν ἥκειν τῷ Διὶ καὶ μίαν ὕπαρξιν ἀμφοτέρων εἶναι, πάντα τὰ ἐν τῷ κόσμῳ κατευθύνουσαν καὶ πᾶν τὸ πλημμελὲς καὶ ἄτακτον εἰς τάξιν περιάγουσαν· θέμις γὰρ οὐκ ἦν, φησί, τῷ ἀρίστῳ δρᾶν ἄλλο τι πλὴν τὸ κάλλιστον. Ὁ τοίνυν τῇ Θέμιδι τὰ ὅλα διακοσμῶν καὶ μετ' αὐτῆς τὰ πάντα παράγων πῶς οὐ κατ' οὐσίαν ἔχει τὴν πολιτικὴν πᾶσαν ἐν ἑαυτῷ ; Πῶς δὲ οὐκ αὐτός ἐστιν ὁ πρώτιστος Ζεύς, ὁ πᾶσι μὲν τὸ θεῖον ἀφορίζων καὶ μίαν ἐκ πάντων πολιτείαν συνυφαίνων, ἐξῃρημένος δὲ ἁπάντων τῶν μεριστῶν αἰτίων καὶ τῶν Τιτανικῶν γενῶν καὶ ταῖς ἀχράντοις ἑαυτοῦ δυνάμεσιν ἐπέκεινα φρουρούμενος τοῦ κόσμου παντός ; Αἱ γὰρ περὶ αὐτὸν φυλακαὶ τὴν ἄτρεπτον αὐτοῦ τάξιν καὶ τὴν ἄκλιτον τῆς δημιουργίας φρουρὰν

2-3 cf. *Prot.* 321 D 4-5 ‖ 6-8 cf. *Resp.* IX 592 B 2-5 ‖ 11-12 = *Prot.* 321 D 5 ‖ 12-13 = *Phaedr.* 254 B 7 ‖ 18-19 = *Tim.* 30 A 4-7 ‖ 20-22 cf. *Orph.*, fr. 144 Kern.

7 ἡ s.u. scr. P[2] : om. P ‖ 19 ἄλλο τι P[2] : ἀλλ' ὅτι P.

création[1], grâce à laquelle, établi solidement en lui-même, il se répand à travers tous les êtres sans rencontrer d'obstacle et, tout en étant présent à tous ses produits, dépasse en simplicité l'univers par une supériorité extrême.

En outre, *l'acropole de Zeus*, selon la tradition des Théologiens[2], est le symbole de la révolution intellective et du sommet le plus élevé de l'Olympe. Cette acropole, tous les Sages la rattachent aux *hauteurs* intellectives de Zeus ; c'est vers elle que Zeus aussi fait tendre tous les dieux encosmiques en leur donnant, depuis Là-bas, des puissances intellectives, une lumière divine et des illuminations vivifiantes, et *en reserrant* toutes les profondeurs des mondes[3] au moyen du mouvement circulaire unique et absolument simple ; c'est à cause d'elle que le sommet des mondes visibles est dénommé *révolution du même* et *circulation toute pleine de sagesse* et seule de son espèce, comme le dit Timée, parce qu'il reproduit d'une manière unitaire le caractère intellectif de la conversion démiurgique et que, par rapport à tout le monde sensible, il a reçu la même supériorité que le sommet le plus élevé de Zeus, par rapport à toute la mise en ordre des *firmaments*[4].

25

[*Le règne de Zeus d'après le* Politique]

Voilà ce qu'il faut tirer aussi des fictions mythiques du *Protagoras* pour notre présente recherche. Maintenant approchons-nous encore plus près de la vérité, et prenons le mythe du *Politique* pour la présente enquête ; en effet, c'est tout particulièrement dans ce texte que nous verrons Platon identifier à Zeus le démiurge du tout et, jusque dans les mots, exposer la même chose que le *Timée*.

1-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 195.

αἰνίσσονται, δι᾽ ἣν ἐν ἑαυτῷ μονίμως ἱδρυμένος διήκει διὰ πάντων ἀκωλύτως, καὶ πᾶσι παρὼν τοῖς ἑαυτοῦ γεννήμασι κατ᾽ ἄκραν ὑπεροχὴν τῶν ὅλων ὑπερήπλωται.

Καὶ μὴν καὶ ἡ ἀκρόπολις ἡ τοῦ Διὸς κατὰ τὰς τῶν θεολόγων φήμας τῆς νοερᾶς ἐστι περιφορᾶς καὶ τῆς ἀκροτάτης κορυφῆς τοῦ Ὀλύμπου σύμβολον, ἣν καὶ πάντες οἱ σοφοὶ τῆς νοερᾶς ἐξάπτουσι τοῦ Διὸς περιωπῆς, εἰς ἣν καὶ πάντας ἀνατείνει τοὺς ἐγκοσμίους θεούς, νοερὰς αὐτοῖς δυνάμεις καὶ φῶς θεῖον καὶ ζωοποιοὺς ἐλλάμψεις ἐκεῖθεν ἐνδιδοὺς καὶ πάντα τὰ τῶν κόσμων βάθη τῇ μιᾷ καὶ ἁπλουστάτῃ σφίγγων περιφορᾷ, δι᾽ ἣν καὶ ἡ τῶν φαινομένων κόσμων ἀκρότης ταὐτοῦ περίοδος ἐπονομάζεται καὶ φρονιμωτάτη κύκλησις καὶ μονο|ειδής, ὥς φησιν ὁ Τίμαιος, καὶ ἐνιαῖον τὸ νοερὸν τῆς δημιουργικῆς ἐπιστροφῆς ἀποτυπουμένη καὶ ταύτην λαχοῦσα τὴν ὑπεροχὴν πρὸς ἅπαντα τὸν αἰσθητὸν κόσμον ἣν ἡ τοῦ Διὸς ἀκροτάτη κορυφὴ πρὸς ἅπασαν τὴν τῶν στερεωμάτων διακόσμησιν.

κε΄

Ταῦτα καὶ ἀπὸ τῶν ἐν Πρωταγόρᾳ μυθικῶν πλασμάτων εἰς τὴν προκειμένην ἡμῖν ζήτησιν ληπτέον. Ἔτι δὲ ἐγγυτέρω προσιστώμεθα τῆς ἀληθείας καὶ τὸν ἐν τῷ Πολιτικῷ μῦθον παραλάβωμεν εἰς τὴν παροῦσαν ἐπίσκεψιν· φανήσεται γὰρ ἐν τούτῳ διαφερόντως ὁ Πλάτων εἰς ταὐτὸν ἄγων τῷ Διὶ τὸν δημιουργὸν τοῦ παντὸς καὶ μέχρι τῶν ὀνομάτων τὰ αὐτὰ τῷ Τιμαίῳ διαταττόμενος.

4 = *Prot.* 321 D 6 ‖ 7 οἱ σοφοί: scil. poetae ‖ 8 = *Pol.* 272 E 5 ‖ 11 = *Tim.* 58 A 7 ‖ 12-13 cf. *ibid.* 36 C 3-5, 42 C 4-5 ‖ 13-14 = *ibid.* 39 C 2 ‖ 18 = *Or. Chald.*, fr. 57 des Places, p. 31 Kroll.

16 αἰσθητὸν P² (αἰσθη- scr. in rasura).

L'Étranger d'Élée assigne donc à tout le monde d'ici-bas deux sortes de révolutions, comme nous l'avons dit plus haut[1] : l'une est intellective et élévatrice des âmes, l'autre chemine vers une réalisation naturelle et donne le contraire de la première, et la première est invisible et gouvernée par la providence divine, tandis que la seconde est visible et se déroule selon l'ordre de la Fatalité ; par suite, il prépose à ces révolutions aussi deux sortes de causes motrices, car tout changement et toute période a besoin de quelque chose d'autre, à savoir d'une cause motrice. Et avant les causes motrices de ces révolutions, il pose qu'il y a deux sortes de fins[2], pour ainsi dire, des périodes, et il enseigne comme causes primordiales des mouvements, des causes qui correspondent aux causes motrices et aux mouvements circulaires eux-mêmes, distincts l'un de l'autre.

La première des deux périodes donc, que l'on veuille la nommer intellective, providentielle, ou de quelqu'autre nom, c'est Zeus qui la met en mouvement et qui la fait tourner en procurant au monde le vivre et en lui faisant cadeau d'*une immortalité factice*[3], tandis qu'il a préétabli son propre père, Cronos, comme objet de désir et fin de cette révolution tout entière, car c'est Zeus qui élève tous les êtres et les convertit vers Cronos. De plus, il fait tendre les âmes bienheureuses vers *les hauteurs* de son père, c'est-à-dire toutes celles d'une part dont l'élément corporel est anéanti et qui vont vers l'état incorporel et indivisible, et d'autre part dont tous les symboles liés à la génération sont retranchés et dont la forme de vie se dirige vers le sommet intellectif. En effet, ce sont elles justement qui sont appelées *nourrissons de Cronos*, parce qu'elles ont remis à Zeus leur gouvernement et que, grâce à lui, elles sont tendues vers

1. Plus haut, au chap. 6, on a examiné le mythe du *Politique* du point de vue de la vie, de la période et de la révolution de Cronos. On va ici étudier les éléments de ce même mythe, qui concernent la vie, la période et la révolution de Zeus.
2-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 196.

Διττὰς τοίνυν ὁ Ἐλεάτης ξένος τῷ παντὶ τούτῳ κόσμῳ διδοὺς ἀνακυκλήσεις, ὡς καὶ πρότερον ἐλέγομεν, τὴν μὲν νοερὰν καὶ τῶν ψυχῶν ἀναγωγόν, τὴν δὲ εἰς φύσιν πορευομένην καὶ τἀναντία τῇ πρόσθεν ἀποδιδοῦσαν, καὶ τὴν μὲν ἀφανῆ καὶ προνοίᾳ θείᾳ κυβερνωμένην, τὴν δὲ ἐμφανῆ καὶ κατὰ τὴν τῆς εἱμαρμένης τάξιν ἀνελισσομένην, διττὰς καὶ τὰς κινητικὰς αἰτίας ἐφίστησι ταῖς ἀνακυκλήσεσι ταύταις· πᾶσα γὰρ μεταβολὴ καὶ περίοδος δεῖταί τινος τῆς κινούσης αἰτίας. Καὶ πρὸ τῶν κινούντων αὐτὰς τὰ οἷον τέλη τῶν περιόδων εἶναι τίθεται διττὰ καὶ τὰ τῶν κινήσεων πρωτουργὰ αἴτια σύστοιχα τοῖς τε κινοῦσιν αἰτίοις καὶ αὐταῖς ταῖς ἀνακυκλήσεσιν ἐξηλλαγμέναις ἀλλήλων ἀποδίδωσι.

Τὴν μὲν οὖν ἑτέραν τῶν περιόδων, εἴτε νοερὰν αὐτὴν ἐθέλοις ἐπονομάζειν εἴτε προνοητικὴν εἴτε ὁπωσοῦν ἄλλως, κινεῖ μὲν ὁ Ζεὺς καὶ περιάγει, τὸ ζῆν τῷ κόσμῳ χορηγῶν καὶ ἀθανασίαν αὐτῷ δωρούμενος ἐπισκευαστήν, ἐφετὸν δὲ καὶ τέλος προεστήσατο καὶ τῆς ὅλης ταύτης ἀνακυκλήσεως τὸν ἑαυτοῦ πατέρα τὸν Κρόνον. Ἀνάγει γὰρ τὰ ὅλα καὶ ἐπιστρέφει πρὸς ἐκεῖνον, καὶ δὴ καὶ τὰς ψυχὰς εἰς τὴν τοῦ πατρὸς ἀνατείνει περιωπὴν τὰς εὐδαίμονας, ὅσων ἀφανίζεται μὲν τὸ σωματοειδὲς καὶ εἰς τὸ ἀσώματον καὶ ἀμερὲς ἡ περιαγωγὴ γίγνεται, πάντα δὲ τὰ γενεσιουργὰ σύμβολα περικόπτεται καὶ πρὸς τὴν νοερὰν ἀκρότητα μεθίσταται τὸ τῆς ζωῆς εἶδος. Αὗται γὰρ δὴ καὶ τοῦ Κρόνου λέγονται τρόφιμοι τῷ Διὶ τὴν ἑαυτῶν ἐπιδοῦσαι κυβέρνησιν καὶ δι' ἐκείνου πρὸς τὸ νοητὸν ἀνα-

1-9 cf. *Pol.* 269 E 1 - 272 B 2 ‖ 2 πρότερον ἐλέγομεν : supra, cap. 6 ‖ 17 = *Pol.* 270 A 4 ‖ 21 = *ibid.* 272 E 5 ‖ 25-26 = *ibid.* 272 B 8.

27 ἐπιδοῦσαι nos : ἐπιδοῦναι P.

l'intelligible et l'empire de Cronos, car *l'intelligible est une nourriture*, comme le disent les dieux eux-mêmes[1]. Et, de même que Socrate, dans le *Phèdre*, élève les âmes par le moyen de *la rotation* du ciel vers *le lieu supracéleste*, où précisément *elles sont nourries*, contemplent les êtres réellement êtres et intelligent la classe inconnaissable des dieux par leurs puissances suprêmes, c'est-à-dire comme Platon le dit dans ce texte, *par les têtes des cochers*[2], de la même façon aussi l'Étranger d'Élée fait monter les âmes sous la conduite de Zeus vers *les hauteurs* de Cronos, pose que celles qui sont montées sont nourries chez Cronos et les appelle *nourrissons* de ce dieu. Car partout, sans doute, l'intelligible est ce qui mène à la perfection et à l'accomplissement la vie intellective ; <toutefois, parmi les âmes, les unes n'y parviennent pas> et c'est le sommet des intellectifs qui leur distribue leur part de perfection ; les autres ont part aux biens qui sont au-delà, elles s'établissent elles-mêmes dans des intellectifs plus élevés et remontent jusqu'à la classe inconnaissable des dieux, tout en restant loin du Bien et de l'unique principe de toutes choses ; les autres enfin se tendent vers le tout premier intellect lui-même, qui est imparticipable et intelligible par soi, une fois arrivées là et ayant établi, comme dans un hâvre[3], leur propre vie dans le monde caché, elles ont part d'une manière indicible à l'unité qui procède du Bien et à *la lumière de la vérité*[4].

Quant à la seconde période dont nous avons parlé, c'est le monde lui-même qui s'en meut, quand il se meut selon sa propre nature et qu'il mène à leur terme les agencements de la Fatalité ; mais la cause primordiale de ce mouvement et de cette vie est pour lui le dieu qui fait rayonner sur lui la puissance d'être mû et de vivre, c'est-à-dire le très grand Zeus. C'est pourquoi, on dit que cette période est celle de Zeus en tant que

1-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 196.

τεινόμεναι καὶ τὴν Κρονίαν ἀρχήν· τροφὴ γὰρ τὸ νοητόν, ὡς εἴρηται | παρ' αὐτῶν τῶν θεῶν. Καὶ ὥσπερ ὁ ἐν Φαίδρῳ Σωκράτης διὰ τῆς τοῦ οὐρανοῦ περιφορᾶς ἀνάγει τὰς ψυχὰς εἰς τὸν ὑπερουράνιον τόπον, οὗ δὴ καὶ τρέφονται αἱ ψυχαὶ καὶ θεῶνται τὰ ὄντως ὄντα καὶ τὴν ἄγνωστον τῶν θεῶν τάξιν ταῖς ἀκροτάταις ἑαυτῶν δυνάμεσι, καὶ ὥς φησιν ἐν ἐκείνοις ταῖς τῶν ἡνιόχων κεφαλαῖς, νοοῦσιν, οὕτω δὴ καὶ ὁ Ἐλεάτης ξένος ὑπὸ τῷ Διὶ τὰς ψυχὰς ἐπὶ τὴν Κρονίαν περιάγει περιωπὴν καὶ τρέφεσθαι παρὰ τῷ Κρόνῳ τίθεται τὰς ἀνελθούσας καὶ τροφίμους ἀποκαλεῖ τοῦ θεοῦ. Πανταχοῦ μὲν γὰρ τὸ τελεσιουργόν ἐστι τῆς νοερᾶς ζωῆς καὶ πληρωτικὸν τὸ νοητόν, *** καὶ ἡ τῶν νοερῶν ἀκρότης ἐπορέγει τὸ τέλειον. Αἱ δὲ καὶ τῶν ἐπέκεινα μεταλαγχάνουσι καὶ τοῖς ὑψηλοτέροις νοεροῖς ἐνιδρύουσιν ἑαυτὰς καὶ μέχρι τῆς ἀγνώστου τάξεως πόρρω τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τῆς μιᾶς ἀρχῆς τῶν πάντων ἀναβαίνουσιν. Αἱ δὲ καὶ πρὸς αὐτὸν τὸν πρώτιστον νοῦν καὶ ἀμέθεκτον καὶ αὐτονοητὸν ὑπάρχοντα ἀνατείνονται, κἀκεῖ γενόμεναι καὶ τὴν ἑαυτῶν ὁρμίσασαι ζωὴν ἐν τῷ κρυφίῳ διακόσμῳ μετέχουσιν ἀρρήτως τῆς ἐκ τἀγαθοῦ προϊούσης ἑνώσεως καὶ τοῦ τῆς ἀληθείας φωτός.

Τὴν δὲ αὖ λοιπὴν τῶν διττῶν ὡς ἔφαμεν περιόδων κινεῖ μὲν αὐτὸς ἑαυτὸν ὁ κόσμος κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν κινούμενος καὶ τὴν εἱμαρμένην τάξιν ἀποπληρῶν· τὸ δὲ πρωτουργὸν αἴτιον αὐτῷ τῆς κινήσεως ταύτης ἐστὶ καὶ τῆς ζωῆς ὁ τὴν δύναμιν αὐτῷ τοῦ κινεῖσθαι καὶ τοῦ ζῆν ἐπιλάμπων θεός, ὁ μέγιστος Ζεύς. Διὸ δὴ καὶ περίοδος

1-2 = *Or. Chald.*, fr. 17 des Places, p. 19 Kroll || 2-4 = *Phaedr.* 247 C 1-3 || 5 = *ibid.* 247 D 2 || 7-8 = *ibid.* 248 A 3 || 22 cf. *Resp.* VI 508 C 4 - 509 A 5 || 23 cf. *Pol.* 272 E 3-6.

13 lacunam signauimus.

Zeus est cause de cette mise en ordre visible, tout de même que Cronos est cause de la mise en ordre intellective et invisible.

Mais il vaut mieux entendre Platon lui-même exposer ces choses : qu'il y ait donc deux sortes de révolutions de l'univers et que l'une soit conduite par un dieu qui la met en mouvement, l'autre soit conduite par le monde lui-même quand il se meut circulairement, il l'enseigne dans ce passage : *Mais, comme je le disais tout à l'heure, l'unique solution qui reste, c'est que tantôt le monde soit conduit par une cause différente de lui et divine, et, en acquérant de nouveau le vivre, reçoive aussi de son démiurge une immortalité factice, et que tantôt laissé à lui-même il se meuve de son propre mouvement et, ayant été abandonné à un moment tel qu'il puisse cheminer en sens inverse pendant de nombreuses (périodes).* Que, d'autre part, l'une des périodes soit de Zeus, la visible, tandis que l'autre appartienne au royaume de Cronos, Platon le précise dans la suite immédiate lorsqu'il ajoute, après avoir fait l'éloge de la vie du temps de Zeus et de la condition de vie de ce temps-là offerte aux âmes, condition de vie pure et exempte de toutes les difficultés corporelles et de la servitude de la matière[1] : *Voilà donc, Socrate, la vie que les gens menaient du temps de Cronos ; quant à celle du temps de Zeus, comme l'on dit, c'est celle que maintenant tu connais par toi-même.*

De plus, parmi ces deux révolutions, que Zeus soit cause et créateur de la révolution visible, c'est évident pour tout le monde s'il est vrai que cette révolution est *du temps de Zeus* ; que d'autre part Zeus soit également la cause motrice de la révolution invisible, c'est-à-dire la révolution Cronienne, c'est ce que l'on pourrait démontrer à partir du texte[2]. En effet, il est nécessaire ou bien que ces deux dieux commandent à chacune de ces deux révolutions, ou bien que l'un conduise la première,

1. Voir *Notes complémentaires*, p. 196.
2. Cette proposition a déjà été énoncée plus haut au chap. 6, p. 25.11-16, mais ici Proclus va en donner une démonstration rigoureuse.

αὕτη Διὸς εἶναι λέγεται, καθ' ὅσον ὁ Ζεὺς τῆς ἐμφανοῦς ἐστι ταύτης διακοσμήσεως αἴτιος, καθάπερ ὁ Κρόνος τῆς νοερᾶς καὶ ἀφανοῦς.

Κάλλιον δὲ αὐτοῦ τοῦ Πλάτωνος ἀκούειν ταῦτα διαταττομένου. Ὅτι μὲν οὖν διτταὶ τοῦ παντός εἰσιν ἀνακυκλήσεις καὶ ὅτι τῆς μὲν ἡγεῖται θεὸς ὁ κινῶν, τῆς δὲ αὐτὸς ὁ κόσμος ἑαυτὸν περιάγων, ἐν τούτοις ἀναδιδάσκει· Ἀλλ' ὅπερ ἄρτι τε ἐρρέθη καὶ μόνον λοιπόν, τοτὲ μὲν ὑπ' ἄλλης συμποδηγεῖσθαι θείας αἰτίας, τὸ ζῆν πάλιν ἐπικτώμενον καὶ λαμβάνοντα ἀθανασίαν ἐπισκευαστὴν παρὰ τοῦ δημιουργοῦ, τοτὲ δέ, ὅταν ἀνεθῇ, δι' ἑαυτὸν αὐτὸν ἰέναι κατὰ καιρὸν ἀφεθέντα τοιοῦτον ὥστε ἀνάπαλιν πορεύεσθαι πολλάς. Ὅτι δὲ αὖ καὶ τῶν περιόδων ἡ μέν ἐστι Δίιος, ἡ ἐμφανής, ἡ δὲ εἰς τὴν Κρόνου τελεῖ βασιλείαν, ἐν τοῖς ἐφεξῆς πάλιν αὐτὸς διορίζων ἐπιφέρει ταυτὶ μετὰ τὴν τῆς ζωῆς ἐκείνης | ἐξύμνησιν καὶ τῆς πολιτείας τῆς ἐκεῖ τῶν ψυχῶν τῆς ἀχράντου καὶ ἀφειμένης ἀπὸ πάντων τῶν σωματικῶν πόνων καὶ τῆς περὶ τὴν ὕλην θητείας· Τὸν δὴ βίον, ὦ Σώκρατες, ἀκούεις τὸν τῶν ἐπὶ Κρόνου, τὸν δέ, ὡς ὁ λόγος, ἐπὶ Διὸς εἶναι τὸν νῦν παρὼν αὐτὸς ᾔσθησαι.

Καὶ μὴν καὶ ὅτι τῶν δύο τούτων ἀνακυκλήσεων, εἴπερ ἡ ἐμφανής ἐστιν ἐπὶ Διός, αἴτιός ἐστιν αὐτῆς καὶ ποιητὴς ὁ Ζεύς, παντὶ καταφανές, καὶ ὡς τῆς ἀφανοῦς Κρονίας οὔσης τὸ κινητικόν ἐστι πάλιν ὁ Ζεύς, ἐκ τῶν γεγραμμένων ἄν τις ἀποδείξειεν. Ἀνάγκη γὰρ ἢ τοὺς δύο τούτους θεοὺς τῆς ἑτέρας ἄρχειν ἀνακυκλήσεως ἢ τὸν μὲν τῆς

7-14 = *Pol.* 270 A 2-7 || 19 θητείας : cf. *Or. Chald.*, fr. 99.1 des Places, p. 48 Kroll || 20-22 = *Pol.* 272 B 1-3.

8 τε P : om. Platonis libri || ἐρρέθη o : ἐρέθη P ἐρρήθη Platonis libri || 12 δι' ἑαυτὸν P : δι' ἑαυτοῦ Platonis libri.

et l'autre, la révolution présente. Mais, si Zeus met en mouvement le tout pendant la période présente, alors on ne pourrait plus dire que le monde se meut en cercle lui-même et qu'il commande tout ce qui est en lui, et il ne serait plus vrai non plus qu'il soit impossible que l'univers *soit tout entier mis en rotation par un dieu selon deux révolutions contraires, ou que deux dieux avec des pensées contraires l'une à l'autre le fassent tourner*[1]. En effet, si Cronos le met en mouvement pendant l'une des révolutions, et si Zeus le met en mouvement pendant la période contraire à celle-là, c'est que deux dieux le mettent en mouvement selon des révolutions contraires. Si cela est impossible, il est évident pour tout le monde que, pendant la révolution de Cronos, les deux causes divines ensemble président à la révolution, Cronos en tant qu'il est le dispensateur de la vie intellective, et Zeus en tant qu'il élève toutes choses jusqu'au commandement de Cronos et les établit dans son intelligible à lui ; et ainsi cette période mérite d'être appelée Cronienne en tant que Cronos fournit la cause primordiale de la vie totale. En revanche, dans la révolution naturelle d'ici-bas, c'est-à-dire celle qui est connue de tous, c'est sans doute *une inclination native et fatale* qui met le tout en mouvement, mais en réalité la cause transcendante de ce mouvement c'est Zeus, lui qui donne au monde la fatalité et une vie adventice.

Ces démonstrations étant faites, examinons ce que Platon dit au sujet du dieu qui met le monde en mouvement pendant l'autre révolution : *tantôt le monde est conduit par une cause différente de lui et divine, et, en acquérant de nouveau le vivre, reçoit aussi de son démiurge une immortalité factice*. Il est donc clair pour tout le monde que, selon Platon, le dieu qui met le tout en mouvement pendant la période Cronienne, non seulement lui fournit *le vivre*, mais aussi lui donne *une*

1. Il faut donner leur pleine force à ces deux négations, ni l'une ni l'autre de ces deux suppositions n'est vraie. C'est ce qui va permettre de démontrer que l'activité de Zeus ne se limite pas à une seule des révolutions, la révolution présente.

ἑτέρας ἡγεῖσθαι, τὸν δὲ τῆς παρούσης. Ἀλλ' εἰ μὲν ὁ Ζεὺς κινεῖ κατὰ τὴν περίοδον ταύτην τὸ πᾶν, οὐκέτ' ἂν ὁ κόσμος ἑαυτὸν περιάγειν λέγοιτο καὶ τῶν ἐν αὐτῷ πάντων ἄρχειν, οὐδ' ἂν ἀληθὲς εἴη τὸ μήτε ὅλον ὑπὸ θεοῦ στρέφεσθαι διττὰς καὶ ἐναντίας περιαγωγὰς μήτ' αὖ τινε δύο θεὼ φρονοῦντε ἑαυτοῖς ἐναντία στρέφειν αὐτόν. Εἰ γὰρ κινεῖ μὲν ὁ Κρόνος αὐτὸν κατὰ τὴν ἑτέραν ἀνακύκλησιν, κινεῖ δὲ ὁ Ζεὺς κατὰ τὴν ἐναντίαν ἐκείνῃ περίοδον, δύο θεοὶ τὰς ἐναντίας αὐτὸν κινοῦσι στροφάς. Εἰ δὴ ταῦτα ἀδύνατον, παντί που δῆλον ὅτι κατὰ μὲν τὴν Κρονίαν περιφορὰν ἀμφότερα τὰ θεῖα αἴτια προΐσταται τῆς ἀνακυκλήσεως, ὁ μὲν Κρόνος ὡς τῆς νοερᾶς ζωῆς χορηγός, ὁ δὲ Ζεὺς ὡς ἀνάγων ἐπὶ τὴν Κρονίαν ἀρχὴν τὰ πάντα καὶ ἐνιδρύων τῷ ἑαυτοῦ νοητῷ· καὶ οὕτως ἡ περίοδος ἐκείνη Κρονία καλοῖτο ἄν, ὡς τοῦ Κρόνου τῆς ὅλης ζωῆς τὴν πρωτουργὸν αἰτίαν παρεχομένου. Κατὰ δὲ τὴν φυσικωτέραν ταύτην καὶ τοῖς πᾶσιν ἐγνωσμένην ἀνακύκλησιν κινεῖ μὲν εἱμαρμένη καὶ σύμφυτος ἐπιθυμία τὸ πᾶν, αἴτιος δὲ τῆς κινήσεως ταύτης ἐξῃρημένως ὁ Ζεύς, ὁ καὶ τὴν εἱμαρμένην τῷ κόσμῳ δοὺς καὶ τὴν ἐπίκτητον ζωήν.

Τούτων δὴ οὖν ἡμῖν ἀποδεδειγμένων σκεψώμεθα τίνα περὶ τοῦ κινοῦντος θεοῦ τὸν κόσμον κατὰ τὴν ἑτέραν περίοδον ἀποφαίνεται· Τοτὲ μὲν ὑπ' ἄλλης συμποδηγεῖσθαι θείας αἰτίας, τὸ ζῆν πάλιν ἐπικτώμενον καὶ λαμβάνοντα ἀθανασίαν ἐπισκευαστὴν παρὰ τοῦ δημιουργοῦ. Παντὶ δὴ οὖν καταφανὲς ὅτι τὸν κινοῦντα θεὸν κατὰ τὴν Κρονίαν περίοδον τὸ πᾶν καὶ τὸ ζῆν αὐτῷ χορηγεῖν καὶ ἀθανασίαν ἐπισκευα-

4-7 = *Pol.* 269 E 9 - 270 A 2 || 18-19 = *ibid.* 272 E 6 || 24-27 = *ibid.* 270 A 3-5.

4 μήτε ὅλον P : μήτε τὸ ὅλον P² μήτ' αὖ ὅλον Platonis libri.

immortalité factice, et qu'il l'appelle explicitement *démiurge*. Si donc c'est Zeus qui *conduit* cette période, comme on l'a démontré, le même dieu sera démiurge du monde et dispensateur de l'immortalité. Et à quoi bon en dire davantage? Si le même dieu est cause *du vivre* et est appelé *démiurge*, alors le *Cratyle* nous revient à la mémoire, et Zeus pour cette raison-là encore s'identifie au démiurge. Car pour tout être le vivre vient de Zeus, comme il est dit dans le *Cratyle*[1].

De plus, dans les mots qui suivent, à l'exemple de Timée, il appelle la cause et le créateur de la révolution fatale *démiurge et père* (en effet, le monde se meut circulairement, dit Platon, *parce qu'il se souvient de l'enseignement de son démiurge et père*). C'est donc à bon droit que nous dénommons cette période tout entière Jovienne, puisque le monde se met lui-même en mouvement et en mouvement circulaire selon l'enseignement de Zeus et l'ordre établi par lui. De nouveau donc Zeus est *démiurge et père*, et ici aussi l'Étranger d'Élée observe dans les noms divins le même ordre que Timée. Car, il n'appelle pas Zeus père et démiurge, mais à l'inverse, comme Timée, *démiurge et père*, parce que l'élément démiurgique en lui est plus évident que sa divinité paternelle : *Œuvres dont je suis, moi, démiurge et père*[2].

1. Allusion à l'étymologie du nom *Zèna* dans le *Cratyle* 396 A 6 - B 2 à partir du verbe *zên*, qui veut dire vivre, cf. plus haut, chap. 22, p. 79.10-11.

2. L'appellation correcte de Zeus, « Démiurge et Père », a été établie plus haut, dans le chap. 16.

στὴν διδόναι φησὶ καὶ δημιουργὸν ἀποκαλεῖ διαρρήδην. Εἰ τοίνυν ὁ Ζεύς ἐστιν ὁ τὴν περίοδον ἐκείνην συμποδηγῶν, ὥσπερ δέδεικται, καὶ δημιουργὸς ἂν ὁ αὐτὸς εἴη τοῦ κόσμου καὶ τῆς ἀθανασίας χορηγός. | Καὶ τί δεῖ πολλὰ λέγειν ; Εἰ γὰρ ὁ αὐτὸς θεὸς τοῦ τε ζῆν αἴτιός ἐστι καὶ δημιουργὸς ἐπονομάζεται, πάλιν ἡμῖν ὁ Κρατύλος ἥκει καὶ ὁ Ζεὺς τῷ δημιουργῷ καὶ κατὰ τοῦτον τὸν λόγον εἰς ταὐτὸν ἔρχεται. Ἅπασι γὰρ τὸ ζῆν ἐκ τοῦ Διὸς ἐφήκει, καθάπερ ἐν ἐκείνοις εἴρηται.

Καὶ μὴν καὶ διὰ τῶν ἐχομένων λόγων, ὥσπερ ὁ Τίμαιος, δημιουργὸν καὶ πατέρα [καλεῖ] τὸν τῆς εἱμαρμένης ἀνακυκλήσεως αἴτιον καὶ ποιητὴν ἀποκαλεῖ· στρέφεται γὰρ ὁ κόσμος, φησί, τὴν τοῦ δημιουργοῦ καὶ πατρὸς ἀπομνημονεύων διδαχήν. Εἰκότως ἄρα καὶ τὴν ὅλην περίοδον ταύτην Δίιον ἐπονομάζομεν, ὡς [καὶ] κατὰ τὴν ἐκείνου διδαχὴν καὶ τὴν ἐνδιδομένην ἀπ' ἐκείνου τάξιν τοῦ κόσμου κινοῦντος ἑαυτὸν καὶ ἀνακυκλοῦντος. Πάλιν οὖν δημιουργός ἐστι καὶ πατὴρ ὁ Ζεύς, κἀνταῦθα τοῦ Ἐλεάτου ξένου κατὰ τὰ αὐτὰ τῷ Τιμαίῳ τὴν τῶν θείων ὀνομάτων τάξιν φυλάττοντος. Οὐ γὰρ πατέρα καὶ δημιουργὸν αὐτὸν προσείρηκεν, ἀλλ' ὥσπερ ἐκεῖνος ἔμπαλιν δημιουργὸν καὶ πατέρα, διότι δὴ τὸ δημιουργικὸν ἐν αὐτῷ τῆς πατρικῆς ἐστι θεότητος ἐναργέστερον· Ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων.

5-6 cf. *Crat.* 396 A 6 - B 2 || 10-11 = *Tim.* 41 A 7 || 13-14 = *Pol.* 273 B 1-2 || 24 = *Tim.* 41 A 7.

11 καλεῖ seclusimus : habet P || 16 καὶ[1] seclusimus : habet P || 20 οὐ Taylor : καὶ P.

26

[*Le jugement de Zeus dans les* Lois]

Ces questions donc ont été déjà examinées plus longuement, à savoir : en quoi la classe démiurgique diffère-t-elle de la classe paternelle, et comment sont-elles impliquées l'une dans l'autre ; où se trouve la propriété paternelle essentiellement, la propriété démiurgique, causalement ; où enfin se trouve la propriété démiurgique essentiellement, la propriété paternelle, par participation[1]. Il reste à faire mémoire de ce qui est écrit dans les *Lois* au sujet de Zeus ; peut-être en effet arriverons-nous à montrer que Platon attribue le même rang au démiurge et à Zeus dans ce texte aussi.

Puis donc que les égalités selon lesquelles les constitutions sont mises en ordre sont de deux sortes[2], et que l'une met en avant l'égalité numérique et procède à l'égard d'êtres qui diffèrent les uns des autres selon une loi égale, tandis que l'autre s'attache en toutes choses au mérite et est une égalité de rapports, chacune de ces deux égalités se trouve sans doute aussi dans la providence s'exerçant sur le monde (de fait, l'essence de l'âme est d'abord divisée par son démiurge au moyen de l'égalité des rapports, ensuite elle est complétée par ce qui reste de médiétés et se trouve liée tout entière, et chacun des corps participe aussi d'une essence déterminée et commune dans la démiurgie, et c'est ainsi que chaque corps reçoit l'égalité numérique[3]), mais toutes choses sont mises en ordre au moyen de la meilleure des proportions, et le démiurge, par cette proportion, a introduit dans les touts et dans les parties l'ordre indissoluble qui règne dans le tout et l'adaptation des parties les unes aux autres.

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 197.

κϛʹ

Ταῦτα μὲν οὖν καὶ πρότερον διὰ πλειόνων ἐξήτασται, καὶ ὅπῃ τὸ δημιουργικὸν γένος ἕτερόν ἐστι τοῦ πατρικοῦ καὶ πῶς ἐν ἀλλήλοις συμπλέκεται, καὶ ὅπου μέν ἐστι τὸ πατρικὸν κατ' οὐσίαν, τὸ δὲ δημιουργικὸν κατ' αἰτίαν, ὅπου δὲ αὖ τὸ μὲν δημιουργικὸν κατ' οὐσίαν, τὸ δὲ πατρικὸν κατὰ μέθεξιν. Ὑπόλοιπον δ' ἂν εἴη καὶ τῶν ἐν τοῖς Νόμοις περὶ τοῦ Διὸς γεγραμμένων μνησθῆναι· τάχα γὰρ ἂν καὶ ἐν ἐκείνοις φανείη τῷ δημιουργῷ τὴν αὐτὴν καὶ τῷ Διὶ τάξιν ἀποδιδούς.

Τῶν τοίνυν ἰσοτήτων καθ' ἃς αἱ πολιτεῖαι κοσμοῦνται διττῶν οὐσῶν, καὶ τῆς μὲν τὸ κατ' ἀριθμὸν ἴσον προτιθεμένης καὶ τοῖς διαφέρουσιν ἀλλήλων κατ' ἴσον νόμον προϊούσης, τῆς δὲ τὸ κατ' ἀξίαν ἐν ἅπασιν ἀσπαζομένης καὶ κατὰ λόγον ἰσότητος οὔσης, ἔστι μέν που καὶ ἐν τῇ προνοίᾳ τοῦ κόσμου τῶν ἰσοτήτων ἑκατέρα (καὶ γὰρ ἡ τῆς ψυχῆς οὐσία πρώτως μὲν τῇ κατὰ λόγον ἰσότητι διῄρηται παρὰ τοῦ δημιουργήσαντος αὐτήν, συμπεπλήρωται δὲ καὶ ταῖς λοιπαῖς μεσότησι καὶ συνδέδεται κατὰ πᾶσαν ἑαυτήν, καὶ τῶν σωμάτων ἕκαστα μετέχει μέν τινος καὶ κοινῆς οὐσίας ἐν τῇ δημιουργίᾳ καὶ ταύτῃ τὴν κατ' ἀριθμὸν ἔλαχεν ἰσότητα), διακεκόσμηται δὲ πάντα τῇ κρατίστῃ τῶν ἀναλογιῶν καὶ τὴν ἄλυτον ἐν τῷ παντὶ τάξιν καὶ τὴν πρὸς ἄλληλα ἁρμοστίαν κατὰ ταύτην ὁ δημιουργὸς τοῖς τε ὅλοις καὶ τοῖς μέρεσιν ἐνδίδωσι. |

2 πρότερον : supra, cap. 16 || 16-22 cf. *Tim.* 35 C 2 - 36 A 5.

4 ἀλλήλοις Taylor : ἄλλοις P.

C'est donc cette égalité que l'Étranger d'Athènes, puisqu'il compare sa cité au tout, exhorte ses concitoyens à honorer particulièrement, en disant ceci : *Mais l'égalité la plus vraie et la meilleure n'apparaît pas aussi facilement à tout le monde, car elle est le jugement de Zeus.* Pourquoi donc l'Étranger d'Athènes a-t-il affirmé que cette proportion est *le jugement de Zeus*[1] ? Pourquoi, sinon à cause de sa contribution à la perfection du monde et à son pouvoir dans la démiurgie de l'univers ? Car, ce qui a distingué en bon ordre les classes de causes, ce qui a fabriqué pour elles *le lien le plus beau* et qui a tissé un monde unique à partir des universels selon Timée, c'est la puissance de cette proportion, qui a établi analogiquement l'âme au milieu entre l'intellect et la nature corporelle (de fait l'âme est *au milieu entre la nature indivisible et la nature divisible*, et elle dépasse la nature divisible d'autant qu'elle est inférieure à l'existence indivisible des êtres) ; c'est cette puissance qui a lié l'âme elle-même à l'aide de rapports *doubles* et *triples*, et qui maintient dans l'être au moyen des termes automoteurs et primordiaux de l'égalité l'âme tout entière tant dans sa procession que dans sa conversion[2] ; enfin c'est elle qui a fait venir à l'existence la constitution corporelle à partir des quatre premiers genres et qui a relié harmonieusement les termes extrêmes au moyen des termes intermédiaires, qui a mélangé les termes intermédiaires au moyen du caractère propre des termes extrêmes et qui, enfin, a rassemblé toutes choses en un unique monde et dans un unique ordre infrangible compris dans le tout[3].

1. Voir *Notes complémentaires*, p. 197.
2. L'exposé complet de l'âme comme somme parfaite de rapports, d'après Platon, *Tim.* 35 B 4 - 36 B 5, se trouve dans l'*In Tim.* II, p. 200.21 - 211.30.
3. Sur la proportion entre les éléments du monde, cf. *In Tim.* II, p. 51.2 - 52.14, commentaire de *Tim.* 31 B 8 - 32 C 4.

Ταύτην τοίνυν τὴν ἰσότητα καὶ ὁ Ἀθηναῖος ξένος, ἅτε τῷ παντὶ προσεικάζων τὴν ἑαυτοῦ πόλιν, διαφερόντως τιμᾶν τοῖς ἑαυτοῦ πολίταις παρακελευόμενος τοιαῦτα ἅττα φησί· Τὴν δὲ ἀληθεστάτην καὶ ἀρίστην ἰσότητα οὐκέτι ῥᾴδιον παντὶ διιδεῖν· Διὸς γὰρ δὴ κρίσις ἐστί. Τί ποτε οὖν τὸ αἴτιόν ἐστι δι' ὃ τὴν ἀναλογίαν ταύτην ὁ Ἀθηναῖος ξένος κρίσιν ἀπεφήνατο τοῦ Διὸς εἶναι; Τί δὲ ἄλλο γε φήσομεν ἢ τὴν εἰς τὸν κόσμον αὐτῆς συντέλειαν καὶ τὴν ἐν τῇ δημιουργίᾳ τῶν ὅλων δυναστείαν; Ἡ γὰρ διορίσασα μὲν ἐν τάξει τὰ τῶν αἰτίων γένη, δεσμὸν δὲ αὐτῶν μηχανησαμένη κάλλιστον καὶ μίαν ἐξ ὅλων διακόσμησιν συνυφήνασα κατὰ τὸν Τίμαιον, ἡ τῆς ἀναλογίας ἐστὶ ταύτης δύναμις, νοῦ μὲν καὶ τῆς σωματικῆς φύσεως ἀνάλογον ἐν μέσῳ τὴν ψυχὴν ἐνιδρυσαμένη (καὶ γὰρ ἡ ψυχὴ μέση τῆς ἀμερίστου καὶ τῆς μεριστῆς ἐστιν οὐσίας, καὶ ὅσῳ τῆς μεριστῆς ὑπερέχει, τοσούτῳ τῆς ἀμεροῦς ἀπολείπεται τῶν ὄντων ὑποστάσεως)· αὐτὴν δὲ τὴν ψυχὴν ἐκ διπλασίων λόγων καὶ τριπλασίων συνδήσασα καὶ τὴν σύμπασαν ἅμα καὶ προϊοῦσαν καὶ ἐπιστρεφομένην τοῖς πρωτουργοῖς καὶ αὐτοκινήτοις ὅροις τῆς ἰσότητος συνέχουσα· καὶ δὴ καὶ τὴν σωματικὴν σύνταξιν ἐκ τεττάρων ὑποστήσασα τῶν πρώτων γενῶν, καὶ τὰ μὲν ἄκρα διὰ τῶν μέσων ἁρμόσασα, τὰ δὲ μέσα κατὰ τὴν τῶν ἄκρων ἰδιότητα συγκερασαμένη, πάντα δὲ εἰς ἕνα κόσμον ἀναγαγοῦσα καὶ μίαν τάξιν ἄλυτον ἐν τῷ παντὶ συνεχομένην.

4-6 = *Legg.* VI 757 B 5-7 ‖ 11-13 = *Tim.* 31 C 2 ‖ 16-17 = *ibid.* 35 A 1-3 ‖ 19-20 cf. *ibid.* 35 B 4 - 36 A 1 ‖ 22-25 cf. *ibid.* 31 C 4 - 32 C 4.

5 διιδεῖν P : ἰδεῖν Platonis libri.

Si donc nous accordons que cette égalité règne sur toute la démiurgie, la meilleure des proportions est le jugement du démiurge, et c'est selon la décision de celui qui a créé l'univers qu'elle a reçu dans la démiurgie un empire aussi grand que celui qu'a démontré le précédent raisonnement[1]. Si donc la dite proportion est aussi *le jugement de Zeus*, comme l'affirme l'Étranger d'Athènes, il est évident pour tout le monde que la nature de Zeus est quelque chose de démiurgique ; en effet, rien d'autre ne juge la dignité de cette proportion sinon ce qui se sert d'elle pour la mise en ordre du tout. Et comme le législateur s'est établi d'une manière analogue à cet être, il a lié la cité qui ressemble au tout au moyen de cette proportion[2], et il en a fait son ornement tout particulier.

27

[*Le Vivant complet et Zeus dans le* Timée]

Ayons donc le courage de dire, non seulement à partir de ce dernier chapitre, mais aussi à partir de tous les arguments précédents, en suivant Platon et les traditions de nos Ancêtres[3], que le démiurge du tout est Zeus, et rassemblons les idées éparses des Anciens[4]. Les uns[5] élèvent au même rang le modèle du monde et la cause démiurgique, les autres les séparent l'un de l'autre, et certains[6] placent *le Vivant Complet* avant le démiurge, tandis que d'autres[7] le font exister après le démiurge. En effet, si le démiurge est, comme on l'a dit, le grand Zeus, et si le modèle proposé au démiurge pour la génération du monde est *le Vivant Complet*, ils sont

1. D'une manière générale, le deuxième don fait au monde par le démiurge est celui du lien et de la proportion, *Tim.* 31 B 8 - 32 C 4, commenté par Proclus dans l'*In Tim.* II, p. 13.15 - 56.11.
2. C'est pourquoi le monde est une grande cité, et la cité, un monde en réduction.
3-7. Voir *Notes complémentaires*, p. 197-198.

Εἰ τοίνυν κατὰ πᾶσαν τὴν δημιουργίαν δυναστεύειν τὴν ἰσότητα ταύτην ὁμολογοῦμεν, τοῦ δημιουργοῦ κρίσις ἐστὶν ἡ τῶν ἀναλογιῶν ἀρίστη καὶ κατὰ τὴν τοῦ γεννήσαντος τὰ ὅλα ψῆφον τοσαύτην ἐν τῇ δημιουργίᾳ κεκλήρωται τὴν ἐπικράτειαν ἡλίκην ὁ πρόσθεν λόγος ἀπέφηνεν. Εἰ τοίνυν ἡ αὐτὴ καὶ τοῦ Διός ἐστι κρίσις, ὡς ὁ Ἀθηναῖος ξένος ἀποφαίνεται, παντὶ δὴ καταφανὲς ὅτι δημιουργική τίς ἐστιν ἡ τοῦ Διὸς φύσις· οὐ γὰρ ἄλλο τι κρῖνόν ἐστι τὴν τῆς ἀναλογίας ταύτης ἀξίαν ἢ τὸ χρώμενον αὐτῇ πρὸς τὴν τῶν ὅλων διακόσμησιν. Ὧι καὶ ὁ νομοθέτης ἀνάλογον αὐτὸν ἱδρύσας τὴν τῷ παντὶ προσεικασθεῖσαν πόλιν τῇ ἀναλογίᾳ ταύτῃ συνέδησέ τε καὶ διαφερόντως ἐκόσμησε.

κζ'

Θαρροῦντες δὴ οὖν καὶ ἐκ τούτων καὶ ἐκ τῶν προειρημένων ἁπάντων λέγωμεν, ἑπόμενοι τῷ Πλάτωνι καὶ ταῖς πατρίοις φήμαις, ὅτι δὴ Ζεύς ἐστιν ὁ τοῦ παντὸς δημιουργός, | καὶ συνάγωμεν εἰς ταὐτὸ τὰς διεσπαρμένας τῶν παλαιῶν ὑπονοίας. Ὧν αἱ μὲν εἰς τὴν αὐτὴν τάξιν ἀναφέρουσι τό τε παράδειγμα τοῦ κόσμου καὶ τὴν δημιουργικὴν αἰτίαν, αἱ δὲ διαιροῦσι ταῦτα ἀπ' ἀλλήλων, καὶ αἱ μὲν πρὸ τοῦ δημιουργοῦ τίθενται τὸ παντελὲς ζῷον, αἱ δὲ μετὰ τὸν δημιουργὸν αὐτῷ παρέχονται τὴν ὑπόστασιν. Εἰ γὰρ ὅ τε δημιουργός ἐστιν ὁ μέγας ὥσπερ εἴρηται Ζεύς, καὶ τὸ παράδειγμα τὸ τῷ δημιουργῷ προκείμενον εἰς τὴν τοῦ κόσμου γένεσιν τὸ παντελὲς ζῷον, ὁμοῦ

19 αἱ μὲν : scil. Plotinus || 21 αἱ μὲν : scil. Porphyrius || 22 = *Tim.* 31 B 1 || 22-23 αἱ δὲ : scil. Longinus.

11 αὐτὸν P^2 : αὑτὸν P.

tout à la fois étroitement unis l'un à l'autre et pourtant essentiellement distincts : le Vivant-en-soi, d'une manière intelligible, contient en lui-même toute la série Jovienne, tandis que le démiurge du tout, Zeus, d'une manière intellective, a préétabli en lui-même la nature du Vivant[1]. De fait, le Vivant-en-soi est pour tous les êtres pourvoyeur de la vie, et tous les êtres vivent à titre premier grâce à lui[2], et Zeus, parce qu'il est cause du vivre[3], a en lui le modèle et le principe générateur de l'être de tous les vivants. C'est donc à bon droit que Timée, chez Platon, en appelant *vivant* le modèle intelligible, unit étroitement l'intellect démiurgique au premier vivant intelligible, et c'est par le moyen de l'union parfaite du *démiurge et père* avec ce vivant intelligible qu'il met en ordre aussi le tout visible, puisque Zeus, étant donné qu'il a rattaché à lui-même la démiurgie du tout et qu'il est un vivant intellectif, est uni au vivant intelligible, et que, étant donné qu'il a procédé d'une manière analogue au vivant intelligible, fait venir à l'existence d'une manière intellective tout ce qui a procédé d'une manière intelligible <dans> le vivant intelligible.

En effet, comme on l'a dit, les êtres intelligibles ont trois types d'existence : le premier est constitué par l'être et l'un-qui-est ; le deuxième, par la vie intelligible et le centre intermédiaire du plan intelligible, là où se trouvent l'éternité, la vie entière et la vie intelligible, comme le dit Plotin quelque part[4] ; le troisième, par la multiplicité intelligible, la toute première plénitude de la vie et le modèle complet de l'univers ; cela étant, les trois royaumes des dieux intellectifs sont divisés d'une manière analogue aux trois types d'existence intelligible[5] : le premier royaume, c'est-à-dire le très grand Cronos, a reçu son existence au sommet des intellectifs, et ayant une supériorité paternelle, règne

1-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 198.

5. Puisque le démiurge crée en regardant le modèle, il faut qu'il y ait une analogie entre les triades des êtres intelligibles et la triade des dieux intellectifs : Cronos, Rhéa, Zeus.

καὶ συνήνωται ταῦτα ἀλλήλοις καὶ τὴν κατ' οὐσίαν ἔλαχε διάκρισιν· καὶ τὸ μὲν αὐτοζῷον νοητῶς περιείληφεν ἐν ἑαυτῷ τὴν Δίιον ἅπασαν σειράν, ὁ δὲ δημιουργὸς τοῦ παντὸς Ζεὺς νοερῶς τὴν τοῦ ζῴου φύσιν ἐν ἑαυτῷ προεστήσατο. Καὶ γὰρ τὸ αὐτοζῷον τοῖς πᾶσίν ἐστι τῆς ζωῆς χορηγὸν καὶ ζῇ τὰ πάντα δι' ἐκεῖνο πρώτως καὶ ὁ Ζεὺς τοῦ ζῆν αἴτιος ὑπάρχων ἔχει τὸ παράδειγμα καὶ τὴν γεννητικὴν ἀρχὴν τῆς τῶν ζῴων ἁπάντων οὐσίας. Εἰκότως δὴ οὖν καὶ ὁ παρὰ τῷ Πλάτωνι Τίμαιος τὸ νοητὸν παράδειγμα ζῷον ἀποκαλῶν συνάπτει τὸν δημιουργικὸν νοῦν τῷ πρώτῳ νοητῷ ζῴῳ καὶ διὰ τῆς πρὸς ἐκεῖνο παντελοῦς ἑνώσεως τοῦ δημιουργοῦ καὶ πατρὸς διακοσμεῖ καὶ τόδε τὸ πᾶν, ὅτι δὴ τὴν δημιουργίαν τοῦ παντὸς εἰς αὐτὸν ἀναδησάμενος ὁ Ζεὺς καὶ ζῷον ὑπάρχων νοερὸν ἥνωται πρὸς τὸ νοητὸν ζῷον καὶ τὴν ἀνάλογον ἐκείνῳ πρόοδον λαχὼν ὑφίστησι πάντα νοερῶς ὅσα νοητῶς ⟨ἐν⟩ ἐκείνῳ προελήλυθε.

Τριττῶν γάρ, ὥσπερ εἴρηται, τῶν νοητῶν οὐσῶν ὑποστάσεων, καὶ τῆς μὲν κατὰ τὸ εἶναι καὶ τὸ ἓν ὂν τὴν ὕπαρξιν λαχούσης, τῆς δὲ κατὰ τὴν νοητὴν ζωὴν καὶ τὸ μέσον κέντρον τοῦ νοητοῦ πλάτους, οὗ δὴ καὶ ὁ αἰὼν καὶ πᾶσα ἡ ζωὴ καὶ ἡ νοητὴ ζωή, καθάπερ πού φησιν ὁ Πλωτῖνος, τῆς δὲ κατὰ τὸ νοητὸν πλῆθος, τὸ πρώτιστον πλήρωμα τῆς ζωῆς καὶ παντελὲς παράδειγμα τῶν ὅλων, αἱ τρεῖς τῶν νοερῶν θεῶν βασιλεῖαι ταῖς νοηταῖς τρισὶν ὑποστάσεσιν ἀνάλογον διῄρηνται, καὶ ὁ μὲν κατὰ τὴν ἀκρότητα τῶν νοερῶν τὴν ὕπαρξιν κληρωσάμενος, ὁ μέγιστος Κρόνος, καὶ πατρικὴν ἔχων ὑπεροχήν, ἀνάλογον

8-10 cf. *Tim.* 30 C 2 - 31 B 3, 39 E 7-8 || 12 = *ibid.* 41 A 7 || 18 εἴρηται : cf. supra, *Plat. Theol.* III 18 || 21-23 cf. Plot. III 7 (45), 3.36-38.

14 ὑπάρχων O² : ὑπάρχον P || 16 ἐν addidimus : om. P.

d'une manière analogue au sommet des dieux intelligibles et au monde caché ; et de même que tous les êtres existent dans ce monde sous une forme unique et qu'ils sont unis d'une manière indicible et indifférenciée, de même aussi ce dieu convertit vers lui-même ce qui a procédé et le cache en lui-même, imitant ainsi le caractère caché du premier sommet[1]. Ensuite, le monde qui contient les genres intermédiaires de l'univers et qui, parce qu'il est rempli de la puissance génératrice de Cronos, peut remplir à partir de lui-même toute la démiurgie des *canaux* qui apportent la vie, tient dans les intellectifs le même rang que, dans les intelligibles, l'éternité et la cause unitaire de la vie intelligible ; et de même que cette cause engendre immédiatement le vivant intelligible qui est justement dénommé *éternel* à cause de sa participation à la vie intelligible, de même aussi le sein intermédiaire des dieux intellectifs révèle le démiurge du tout et la source vivifiante de l'univers[2]. Enfin, le troisième roi, le *créateur et père*, est évidemment coordonné au dernier des intelligibles, *le Vivant Complet* ; et de même que ce dernier terme est un vivant, de même aussi le troisième roi est Zeus : Zeus est d'une manière intelligible dans *le Vivant Complet*, et *le Vivant Complet* est d'une manière intellective en Zeus, et sans doute les limites inférieures des dieux intelligibles et des dieux intellectifs sont unies l'une à l'autre, mais dans cette union la distinction subsiste : *le Vivant Complet* transcende la démiurgie, tandis que le troisième roi est converti vers l'intelligible, est rempli de tous les biens depuis Là-bas et a reçu une supériorité paternelle grâce à sa participation au vivant intelligible[3].

Ainsi donc, *le créateur et père* du monde, parce qu'il a fixé en lui-même la force uniforme de toute la démiurgie et parce qu'il contient et enveloppe la cause primordiale de la génération de l'univers, parce qu'il a établi en

1. Pour cette théologie de Cronos, cf. *supra*, chap. 5 à 10. Nouvelle allusion au mythe de Cronos qui avale ses enfants.
2-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 198.

προέστηκε τῇ τῶν νοητῶν θεῶν ἀκρότητι καὶ τῷ κρυφίῳ διακόσμῳ· καὶ ὥσπερ ἐν ἐκείνῳ πάντα μονοειδῶς ἐστι καὶ ἀφράστως ἥνωται καὶ ἀδιακρίτως, οὕτω δὴ καὶ ὁ θεὸς οὗτος καὶ τὰ προελθόντα πάλιν εἰς ἑαυτὸν ἐπιστρέφει καὶ ἐν ἑαυτῷ κρύπτει, τὸ κρύφιον μιμούμενος τῆς πρώτης ἀκρότητος. Ὁ δὲ αὖ τὰ μέσα γένη τῶν ὅλων περιέχων διάκοσμος καὶ πληρούμενος μὲν ἀπὸ τῆς τοῦ Κρόνου γεννητικῆς δυνάμεως, πληρῶν | δὲ ἀφ' ἑαυτοῦ τὴν ὅλην δημιουργίαν τῶν ζῳογονικῶν ὀχετῶν, ταύτην ἐν τοῖς νοεροῖς ἔχει τάξιν ἣν ἐν τοῖς νοητοῖς ὁ αἰὼν καὶ ἡ τῆς ζωῆς ἐκείνης ἑνοειδὴς αἰτία· καὶ ὥσπερ ἐκείνη προσεχῶς ἀπογεννᾷ τὸ νοητὸν ζῷον, ὃ δὴ καὶ *αἰώνιον* ἐπονομάζεται διὰ τὴν ἐκείνης μέθεξιν, οὕτω δὴ καὶ ὁ μέσος κόλπος τῶν νοερῶν θεῶν ἐκφαίνει τὸν δημιουργὸν τοῦ παντὸς καὶ τὴν ζωοποιὸν τῶν ὅλων πηγήν. Ὁ δὲ δὴ τρίτος βασιλεύς, ὁ *ποιητὴς ἅμα καὶ πατήρ*, τῷ λοιπῷ δηλαδὴ τῶν νοητῶν, τῷ *παντελεῖ ζῴῳ*, σύστοιχός ἐστι, καὶ ὥσπερ ἐκεῖνος ζῷόν ἐστιν, οὕτω δὴ καὶ αὐτὸς Ζεύς ἐστι· καὶ νοητῶς μὲν ὁ Ζεὺς ἐν τῷ *παντελεῖ ζῴῳ*, νοερῶς δὲ ἐν τῷ Διὶ τὸ *παντελὲς ζῷον*, καὶ ἥνωται μὲν ἀλλήλοις τὰ πέρατα τῶν τε νοητῶν καὶ ⟨τῶν⟩ νοερῶν θεῶν, καὶ μετὰ τῆς ἑνώσεως ἡ διάκρισις συνυπάρχει· καὶ τὸ μὲν ἐξῄρηται τῆς δημιουργίας, ὁ δὲ ἐπέστραπται πρὸς τὸ νοητὸν καὶ πεπλήρωται τῶν ὅλων ἀγαθῶν ἐκεῖθεν καὶ πατρικὴν ἔλαχεν ὑπεροχὴν διὰ τὴν ἐκείνου μέθεξιν.

Ὁ μὲν οὖν *ποιητὴς καὶ πατὴρ* τοῦ κόσμου καὶ πάσης τῆς δημιουργίας τὸ ἑνοειδὲς κράτος ἐν αὐτῷ πηξάμενος καὶ τὴν πρωτουργὸν αἰτίαν τῆς τῶν ὅλων ἀπογεν-

12 = *Tim.* 37 D 3 || 16 = *ibid.* 28 C 3 || 17 = *ibid.* 31 B 1.

13 ἐκείνης nos : ἐκείνων P || 21 τῶν² addidimus : om. P.

lui-même tous les êtres d'une manière stable et qu'ensuite il les produit à partir de lui-même d'une manière immaculée, est célébré comme ayant reçu un tel rang parmi les pères intellectifs dans le *Timée* tout entier pour ainsi dire[1], lequel met en évidence sa puissance féconde et paternelle et sa providence qui s'étend depuis le haut jusques aux tout derniers degrés du tout ; mais il est aussi célébré souvent par Platon dans ses autres dialogues[2] pour autant qu'il lui était possible de célébrer par des paroles[3] sa supériorité uniforme, unifiée et qui transcende l'univers.

28

[*En quel sens le démiurge est-il inconnaissable?*]

Si quelqu'un se rappelant ce qui, dans le *Timée*, est dit au début au sujet du démiurge, et entendant dire que *c'est une tâche pénible que de le découvrir et, lorsqu'on l'a découvert, une impossibilité de le révéler à tous*[4], recherchait premièrement pourquoi, alors que la Théologie hellénique a consacré au démiurge un nom tel que celui que nous avons dit plus haut[5], Timée dit que le démiurge est indicible et qu'il surpasse toute désignation au moyen de mots ; ensuite comment le Vivant intelligible, bien qu'il soit rangé au-delà du démiurge, non seulement est nommé par Timée mais encore est connu par de nombreux symboles[6], tandis qu'il enseigne que le démiurge, qui pourtant a établi son royaume à un rang inférieur au Vivant Complet et qui est un dieu intellectif (alors que le Vivant Complet a reçu une supériorité intelligible), est indicible et inconnaissable, comme on vient de le dire, peut-être nous aussi pourrons-nous, à la suite de Platon, résoudre toutes ces difficultés.

1-6. Voir *Notes complémentaires*, p. 198-199.

νήσεως ἔχων τε καὶ περιέχων καὶ τὰ πάντα ἱδρύσας ἐν αὐτῷ μονίμως καὶ πάλιν ἀφ' ἑαυτοῦ παράγων ἀχράντως, τοιαύτην ἐν τοῖς νοεροῖς πατράσι τάξιν κληρωσάμενος ὕμνηται μὲν διὰ παντὸς ὡς εἰπεῖν τοῦ Τιμαίου τὴν γόνιμον αὐτοῦ καὶ πατρικὴν ἐμφαίνοντος δύναμιν καὶ πρόνοιαν, ἄνωθεν ἄχρι τῶν ἐσχάτων τοῦ παντὸς διήκουσαν · ὕμνηται δὲ καὶ ἐν ἄλλοις πολλαχοῦ διαλόγοις ὑπὸ τοῦ Πλάτωνος, καθ' ὅσον [ἂν] ἦν δυνατὸν τὴν μονοειδῆ καὶ ἡνωμένην αὐτοῦ καὶ τῶν ὅλων ἐξῃρημένην ὑμνεῖσθαι διὰ τῶν λόγων ὑπεροχήν.

κη'

Εἰ δέ τις τῶν ἐν Τιμαίῳ ῥηθέντων ἐν ἀρχῇ περὶ αὐτοῦ μεμνημένος, καὶ ὡς εὑρεῖν τε ἔργον αὐτὸν καὶ εὑρόντα εἰς ἅπαντας ἀδύνατον λέγειν ἀκούων, ἐπιζητοίη πρῶτον μὲν διὰ τί τῆς Ἑλληνικῆς θεολογίας ὄνομα τῷ δημιουργῷ τοιοῦτον ἀνείσης οἷον ἔμπροσθεν εἴπομεν, ὁ Τίμαιος ἄρρητον αὐτὸν εἶναί φησι καὶ πάσης τῆς ἐν λόγοις φερομένης ἐνδείξεως ὑπεριδρυμένον, ἔπειθ' ὅπως αὐτῷ τὸ μὲν νοητὸν ζῷον, ἐπέκεινα τοῦ δημιουργοῦ τεταγμένον, καὶ ὀνομά|ζεται καὶ πολλοῖς συνθήμασι γνωρίζεται, τὸν δὲ δημιουργὸν ἐν δευτέρᾳ τάξει τοῦ παντελοῦς ζῴου τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν ἱδρύσαντα καὶ νοερὸν ὄντα θεόν, ἐκείνου νοητὴν ὑπεροχὴν λαβόντος, ἄρρητον ὥσπερ εἴρηται καὶ ἄγνωστον ἀφίησι, τάχ' ἂν καὶ ἡμεῖς ἑπομένως τῷ Πλάτωνι τὰς τοιαύτας ἁπάσας ἀπορίας διαλύειν ἔχοιμεν.

12-14 = *ibid.* 28 C 3-5 || 15 τῆς Ἑλληνικῆς θεολογίας : scil. Orphici || 16 ἔμπροσθεν : supra, cap. 22, p. 79.7-17 || 17-20 cf. *Tim.* 30 C 7 - D 1, 37 D 1, 39 E 1 || 20 συνθήμασι : cf. *Or. Chald.*, fr. 109.3 des Places, p. 50 Kroll.

8 ἂν seclusimus : habet P || 9 διὰ τῶν λόγων nos : διὰ τῶν ὅλων P διὰ τὴν τῶν ὅλων P^2 || 22 ἱδρύσαντα P : ἱδρύσατο P^2.

Toute classe de dieux, en effet, commence à partir d'une monade et préside à sa propre série par cette cause primordiale elle-même[1]. Et les termes plus proches de ce principe sont plus universels que ceux qui en sont plus éloignés, et ils ne se manifestent que s'ils sont davantage éloignés de la monade *** les termes plus universels rattachent aussi les termes d'une essence dégradée à ceux qui les précèdent[2]. Et cette classe de dieux tout entière est tout entière unie à elle-même, et elle a reçu une unique continuité indissoluble aussi bien dans ses touts que dans ses parties, et, grâce à la monade qui rassemble dans l'unité tout ce monde, elle se convertit vers elle-même, et elle se rattache à cette monade, et elle s'enroule tout entière autour d'elle[3]. Si ce que nous venons de dire est vrai, dans chaque ordre la monade a reçu une supériorité par rapport à la multiplicité, analogue à celle du Bien, et de même que la cause unitaire et totalement insaisissable de tous les biens, transcende tous les êtres, fait venir à l'existence toutes choses relativement à elle, les engendre toutes à partir d'elle et élève les unités de toutes choses dans sa propre superunité indicible[4], de même aussi dans tout monde de dieux le principe uniforme qui engendre toute la multiplicité qui lui correspond, maintient dans l'être toute sa série, la garde, la rend parfaite, lui donne le bien à partir de lui-même, et la remplit d'ordre et d'harmonie, et il est pour ses propres rejetons ce qu'est le Bien pour tous les êtres, c'est-à-dire il est un objet de désir pour tous les êtres qui proviennent de lui[5].

Ainsi donc, l'unité du père intelligible préexiste à tout le monde paternel, et l'unique totalité des Rassembleurs, au monde rassembleur[6], et enfin la cause primordiale de la vie, au monde vivifiant[7] ; et donc puisque toute la série démiurgique dépend directement de la triade des fils de Cronos la monade qui crée l'univers est établie même au-dessus de cette triade ; elle contient

1-7. Voir *Notes complémentaires*, p. 199.

Πᾶσα γὰρ τάξις θεῶν ἀπὸ μονάδος ἄρχεται καὶ κατ' αὐτὴν τὴν πρωτουργὸν αἰτίαν τῆς οἰκείας προΐσταται σειρᾶς. Καὶ τὰ μὲν ἐγγυτέρω τῆς ἀρχῆς ταύτης ὁλικώτερα τῶν πορρωτέρω· προφαίνεται δὲ πλέον ἀποστάντα τῆς μονάδος *** τὰ ὁλικώτερα καὶ τὰ κατ' οὐσίαν ὑφειμένα συνάπτει τοῖς πρὸ αὐτῶν. Καὶ ἔστιν ὅλη δι' ὅλης ἑαυτῇ ἡνωμένη καὶ μίαν ἄλυτον ἀλληλουχίαν ἔν τε τοῖς ὅλοις καὶ τοῖς μέρεσιν ἔλαχε καὶ διὰ τὴν μονάδα τὴν συναγωγὸν τῆς διακοσμήσεως ἁπάσης εἰς ἓν καὶ περὶ ἑαυτὴν ἐπέστραπται καὶ εἰς ταύτην ἀνήρτηται καὶ συνελίσσεται πᾶσα κατ' αὐτήν. Εἰ δὴ ταῦτα ἀληθῆ λέγομεν, καθ' ἑκάστην τάξιν ἡ μονὰς τὴν ἀνάλογον ἐκληρώσατο τῷ ἀγαθῷ πρὸς τὸ πλῆθος ὑπεροχήν, καὶ ὥσπερ ἡ τῶν ἀγαθῶν ὅλων ἑνιαία καὶ τοῖς πᾶσιν ἄληπτος αἰτία πάντων ἐστὶν ἐξῃρημένη καὶ περὶ αὐτὴν ὑπεστήσατο πάντα καὶ ἀφ' ἑαυτῆς ἐγεννήσατο καὶ τὰς ἑνώσεις τῶν πάντων εἰς τὴν ἄρρητον ἑαυτῆς ὑπερένωσιν ἀνήρπασεν, οὕτω δὴ καὶ πάσης διακοσμήσεως ἡ μονοειδὴς καὶ παντὸς γεννητικὴ τοῦ συστοίχου πλήθους ἀρχὴ τὴν ὅλην ἑαυτῆς σειρὰν συνέχει καὶ φρουρεῖ καὶ τελειοῖ καὶ τὸ ἀγαθὸν αὐτῇ δίδωσιν ἀφ' ἑαυτῆς καὶ τάξεως πληροῖ καὶ ἁρμονίας, καὶ τοῦτό ἐστι τοῖς ἑαυτῆς ἐκγόνοις ὃ τὸ ἀγαθὸν ἅπασι τοῖς οὖσι καὶ ἐφετόν ἐστι τοῖς ἀπ' αὐτῆς ὡρμημένοις ἅπασιν.

Οὕτω δὴ οὖν τῆς μὲν πατρικῆς ὅλης διακοσμήσεως ἡ τοῦ νοητοῦ πατρὸς ἕνωσις προϋφέστηκε, τῆς δὲ συνεκτικῆς ἡ μία τῶν συνοχέων ὁλότης, τῆς δὲ ζωογονικῆς ἡ πρωτουργὸς αἰτία τῆς ζωῆς· καὶ τοίνυν καὶ τῆς δημιουργικῆς ἁπάσης σειρᾶς εἰς τριάδα τὴν τῶν Κρονίων παίδων ἀνηρτημένης προσεχῶς, ἡ μονὰς ἡ τὰ ὅλα δημιουργοῦσα καὶ

1 καὶ P : an ἢ leg. ? ‖ 5 lacunam signauimus in qua uerba τὰ μερικώτερα ... scripta fuisse debent ‖ τὰ[1 et 2] s.u. scr. P[2] : om. P ‖ 15 αὑτὴν nos : αὐτὴν P.

en elle-même tous les dieux démiurgiques et les convertit vers elle-même, elle est boniforme et l'unique source de tous les nombres démiurgiques[1], et par rapport à toute cette classe-là, pour ainsi dire, elle a reçu une existence analogue à celle de l'Un et de l'unique principe de tous les êtres.

Lorsque Timée pose tout au début de la génération du monde que cette monade est difficile à connaître et inexprimable, il veut dire qu'elle joue le même rôle que la cause indicible et inconnaissable de tous les êtres. D'où vient, je pense, que Timée appelle le démiurge non seulement *la meilleure des causes* mais aussi *le père de ce tout d'ici-bas*, en tant qu'il a reçu le rang suprême parmi les démiurges, qu'il enroule sur lui-même tous les principes créateurs et les produit à partir de lui-même[2]. Mais cette cause, l'Un, Parménide démontre qu'elle est totalement inconnaissable et indicible[3], tandis que *le créateur et père* du monde, comme dit Timée, *c'est une tâche pénible que de le découvrir et une impossibilité de le révéler à tous*, ce qui est bien inférieur à la condition de la cause qui échappe à toute connaissance et à tout discours, et semble incliner vers la nature des choses que l'on peut connaître et dire. En effet, l'expression : *une impossibilité de le révéler à tous*, ne veut pas dire qu'il soit tout à fait indicible et inexprimable, et l'expression : *une tâche pénible de le découvrir*, n'est pas le symbole du caractère entièrement inconnaissable. En effet, parce que le démiurge a établi une royauté analogue à celle de l'Un dans les classes inférieures au Bien et séparées de lui par beaucoup de degrés[4], il a sans doute part aux symboles lui appartenant[5], mais il reçoit cette participation avec un caractère qui lui est propre et avec la communion aux êtres, qui lui convient ; et de même qu'il est *bon* sans être le Bien-en-soi, de même aussi

1-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 200.

5. En particulier, dans le cas qui nous occupe, le démiurge a part au symbole de l'incognoscibilité. Comme le démiurge n'est pas le Bien-en-soi, il n'est pas totalement inconnaissable, mais seulement difficile à connaître.

τῆς τριάδος ταύτης ὑπερίδρυται καὶ πάντας τοὺς δημιουργικοὺς θεοὺς ἐν ἑαυτῇ περιέχει καὶ πρὸς ἑαυτὴν ἐπιστρέφει, καὶ ἔστιν ἀγαθοειδὴς καὶ μία τῶν ἀριθμῶν ἁπάντων τῶν δημιουργικῶν πηγὴ καὶ πρὸς πᾶσαν ὡς εἰπεῖν τὴν τάξιν ταύτην ἀνάλογον ὑφέστηκε τῷ ἑνὶ καὶ τῇ μιᾷ τῶν πάντων ἀρχῇ.

Ταῦτα δὴ οὖν ὁ Τίμαιος ἡμῖν ἐνδεικνύ|μενος δύσγνωστον αὐτὴν καὶ ἀπεριήγητον εὐθὺς ἐν ἀρχῇ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως εἶναι τίθεται ὡς τῷ ἀρρήτῳ καὶ ἀγνώστῳ τῶν ὄντων ἁπάντων αἰτίῳ τὸν αὐτὸν ἔχουσαν λόγον. Ὅθεν οἶμαι καὶ τῶν αἰτίων ἄριστον ἀποκαλεῖ τὸν δημιουργὸν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός, ὡς ἐν τοῖς δημιουργοῖς ἀκροτάτην τάξιν λαχόντα καὶ πάσας τὰς ποιητικὰς ἀρχὰς εἰς ἑαυτὸν συνελίσσοντα καὶ ἀφ' ἑαυτοῦ προβαλλόμενον. Ἀλλ' ἐκεῖνο μὲν τὸ ἓν ὁ Παρμενίδης ἄγνωστον παντελῶς καὶ ἄρρητον ἀποδείκνυσι, τὸν δὲ ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦ κόσμου φησὶν ὁ Τίμαιος εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εἰς ἅπαντας ἀδύνατον λέγειν, ἃ δὴ τῆς πᾶσαν γνῶσιν καὶ πάντα λόγον ἀποφυγούσης αἰτίας ὑφεῖται καὶ πρὸς τὴν τῶν γνωστῶν καὶ ῥητῶν φύσιν ἀπονεύειν δοκεῖ. Τὸ γὰρ εἰς ἅπαντας ἀδύνατον λέγειν οὐκ ἄρρητον αὐτὸν πάντῃ καὶ ἄφραστον ἀφίησι· καὶ τὸ εὑρεῖν τε ἔργον οὐ τῆς ἀγνώστου παντελῶς ἐστιν ἰδιότητος σύνθημα. Διότι γὰρ ἐν δευτέραις τοῦ ἀγαθοῦ τάξεσι καὶ πολλοσταῖς τὴν ἀνάλογον αὐτῷ προεστήσατο βασιλείαν, μετέχει μὲν τῶν ἐκείνου συνθημάτων, μετὰ δὲ τῆς οἰκείας ἰδιότητος καὶ τῆς προσηκούσης αὐτῷ πρὸς τὰ ὄντα κοινωνίας ἔλαχε τὴν μέθεξιν· καὶ ὥσπερ ἀγαθός ἐστιν, ἀλλ' οὐκ αὐτὸ τὸ ἀγαθόν, οὕτω καὶ δύσγνωστός

11 = *Tim.* 29 A 6 || 11-12 = *ibid.* 28 C 3-4 || 15-16 cf. *Parm.* 142 A 2-6 || 16-18 = *Tim.* 28 C 3-5 || 28-29 = *ibid.* 29 E 1.

19 ἀποφυγούσης P^2 : ἀναφυγούσης P || 20 πρὸς P^2 : παρὰ P.

il est difficile à connaître par ceux qui le suivent sans être inconnaissable, et il est célébré par des discours mystérieux sans être totalement indicible.

Eh bien, tu peux voir ici l'ordre même des réalités et leur dégradation qui procède vers le bas : le Bien transcende non seulement tout silence mais aussi tout discours[1] ; la classe des dieux intelligibles trouve sa joie dans le silence[2] et son plaisir dans des symboles indicibles (c'est pourquoi Socrate dans le *Phèdre* appelle la vision des monades intelligibles la plus sainte des initiations[3], en tant qu'elle se fait dans le silence et qu'elle est intelligée d'une manière indicible) ; enfin la classe des dieux intellectifs est sans doute dicible, mais non pas dicible à tous, et elle est connaissable, mais connaissable avec difficulté, car c'est à cause de la dégradation par rapport à l'intelligible que cette classe a procédé, à partir du silence ou de la supériorité saisissable par la seule intellection, vers le monde des choses désormais dicibles[4].

29

[*Le Vivant complet ne devrait-il pas*] [*être plus inconnaissable que le démiurge?*]

Mais, s'il en est ainsi, *le Vivant complet* est, je pense, encore bien plus indicible et inconnaissable que la monade démiurgique ; en effet, il est la monade de la classe paradigmatique tout entière, et un intelligible et non pas un intellectif[5]. Comment donc pouvons-nous prétendre le nommer et révéler ce qu'il est, tandis que nous glorifions la cause démiurgique au point que nous l'identifions, pour ainsi dire, aux indicibles? Cela semble vouloir dire que Platon ne place pas le Vivant-en-soi avant et au-delà du démiurge, mais qu'il le fait exister quelque part dans une classe inférieure de dieux. Et, une fois rangé là, il sera à la fois dicible et

1-5. Voir *Notes complémentaires*, p. 200.

ἐστι τοῖς μετ' αὐτόν, ἀλλ' οὐκ ἄγνωστος, καὶ μυστικοῖς λόγοις ἀνευφημούμενος, ἀλλ' οὐ παντελῶς ἄρρητος.

'Αλλ' ὁρᾷς αὐτὴν τῶν πραγμάτων τὴν τάξιν καὶ τὴν ἐν αὐτοῖς ὕφεσιν εἰς τὸ κάτω προϊοῦσαν, ὡς τὸ μὲν ἀγαθὸν καὶ σιγῆς ἐστιν ἁπάσης καὶ λόγων ἁπάντων ἐξῃρημένον · τὸ δὲ τῶν νοητῶν θεῶν γένος σιωπῇ χαίρει καὶ τοῖς ἀρρήτοις συμβόλοις ἀγάλλεται, διὸ καὶ ὁ ἐν Φαίδρῳ Σωκράτης τελετῶν ἁγιωτάτην ἀποκαλεῖ τὴν τῶν νοητῶν μονάδων θέαν ὡς σιγωμένην καὶ ἀπορρήτως νοουμένην · τὸ δὲ τῶν νοερῶν ῥητὸν μέν ἐστιν, ἀλλ' οὐκ εἰς ἅπαντας ῥητόν, καὶ γνωστόν, ἀλλὰ μετὰ χαλεπότητος γνωστόν, διὰ γὰρ τὴν πρὸς τὸ νοητὸν ὕφεσιν ἀπὸ τῆς σιγῆς καὶ τῇ νοήσει μόνῃ καταληπτῆς ὑπεροχῆς εἰς τὴν τῶν ῥητῶν ἤδη προελήλυθε διακόσμησιν.

κθ'

'Αλλ' εἰ τοῦτο, πολλῷ δήπου μᾶλλόν ἐστι τὸ παντελὲς ζῷον ἄρρητον καὶ ἄγνωστον τῆς δημιουργικῆς μονάδος · καὶ γὰρ ἐκεῖνο πάσης ὁμοῦ τῆς παραδειγματικῆς τάξεώς ἐστι μονάς, καὶ νοητόν ἐστιν, ἀλλ' οὐ νοερόν. | Πῶς οὖν ἐκεῖνο μὲν καὶ ὀνομάζειν καὶ οἷόν ἐστιν ἐκφαίνειν ἐπιχειροῦμεν, τὴν δὲ δημιουργικὴν αἰτίαν οὕτως ἀποσεμνύνομεν καὶ τοῖς ἀρρήτοις εἰς ταὐτόν πως ἄγομεν ; Μὴ γὰρ οὐκ ᾖ ταῦτα τοῦ Πλάτωνος ἐπέκεινα τὸ αὐτοζῷον τοῦ δημιουργοῦ προτάττοντος, ἀλλ' ἐν δευτέρᾳ που τάξει θεῶν αὐτῷ τὴν ὑπόστασιν διδόντος, οὗ τεταγμένον καὶ

7-9 cf. *Phaedr.* 250 B 6 - C 1 || 16-17 = *Tim.* 31 B 1.

6-7 ἀρρήτοις Taylor : ἀρίστοις P || 10 ῥητόν[1] P[2] : νοητὸν P || 24 ἀλλ' ἐν P : ἀλλ' οὐκ ἐν P[2].

plus connaissable que la monade démiurgique, car nommer ce *Vivant complet*, *le plus beau*, et le *démiurge*, *la meilleure des causes*, c'est, je pense, établir entre ces causes le même rapport que celui qui existe entre le Bien et la Beauté ; et de même que le Bien est supérieur à la Beauté (car la toute première beauté est *dans le vestibule du Bien*, comme Socrate le dit dans le *Philèbe*), de la même façon aussi *le meilleur* est supérieur *au plus beau*, et *le démiurge* est supérieur *au Vivant complet*, car *le meilleur* participe avant tout du Bien, et *le plus beau*, de la Beauté[1].

Disons donc contre cette thèse que, pris absolument, le plus beau et le meilleur ont sans doute entre eux le même ordre que le Bien et le Beau (car la série de la bonté universelle dépasse en simplicité la procession et la mise en ordre tout entière du beau), mais il <n'> en résulte <pas> que *le meilleur* soit dans tous les cas supérieur *au plus beau*, et l'on peut dire que l'un est meilleur par rapport à une classe inférieure, tandis que l'autre est plus beau par rapport à une classe supérieure[2]. Je veux dire que, par exemple, le plus beau a ce caractère en tant qu'il est dans les intelligibles, tandis que le meilleur l'a en tant qu'il est dans les intellectifs ; et si le plus beau est tel en tant qu'il est dans les hypercosmiques, le meilleur sera dit tel par rapport aux dieux qui sont dans le monde.

Si donc *la meilleure des causes* est à la tête de la série démiurgique et si, dans cette série, elle a reçu cette supériorité, si au contraire *le plus beau* des vivants intelligibles a préétabli dans une classe supérieure la puissance qui est le privilège de la beauté, quel moyen

1. Si par impossible le démiurge était plus inconnaissable que le Vivant-en-soi, cela impliquerait que le démiurge soit supérieur au Vivant-en-soi, ce qui est contradictoire, puisque le Vivant-en-soi est un intelligible tandis que le démiurge est un intellectif, et que le démiurge regarde vers le Vivant-en-soi comme vers le modèle du monde.

2. Le meilleur et le plus beau, étant des superlatifs, peuvent être entendus en des sens qui varient avec les termes de la comparaison. En quel sens il faut entendre ces superlatifs, cela a été établi dans l'*In Tim.* I, p. 330.24 - 332.18.

ῥητὸν ἔσται καὶ γνωστὸν μᾶλλον τῆς δημιουργικῆς μονάδος. Ἐπεὶ καὶ τὸ κάλλιστον μὲν ἐπονομάζειν τὸ παντελὲς ἐκεῖνο ζῷον, ἄριστον δὲ τῶν αἰτίων τὸν δημιουργόν, τὴν αὐτὴν δήπου τοῖς αἰτίοις τούτοις πρὸς ἄλληλα δίδωσιν ἀναλογίαν ἣν τῷ ἀγαθῷ πρὸς τὸ κάλλος· καὶ ὥσπερ τὸ ἀγαθὸν πρὸ τοῦ κάλλους (ἐν γὰρ προθύροις ἐστὶ τοῦ ἀγαθοῦ τὸ πρώτιστον κάλλος, ὥς φησιν ὁ ἐν τῷ Φιλήβῳ Σωκράτης), οὕτω δὴ καὶ τὸ ἄριστον πρὸ τοῦ καλλίστου καὶ ὁ δημιουργὸς πρὸ τοῦ παντελοῦς ζῴου. Τοῦ μὲν γὰρ ἀγαθοῦ τὸ ἄριστον διαφερόντως μετέχει, τοῦ δὲ κάλλους τὸ κάλλιστον.

Λεγέσθω τοίνυν καὶ πρὸς ταῦτα παρ' ἡμῶν ὅτι τὸ κάλλιστον καὶ τὸ ἄριστον ἁπλῶς μὲν οὕτως ἔχει πρὸς ἄλληλα κατὰ τὴν τάξιν ὡς τὸ ἀγαθὸν πρὸς τὸ καλόν (ἡ γὰρ τῆς ἀγαθότητος ὅλης σειρὰ τῆς τοῦ καλοῦ προόδου πάσης καὶ διακοσμήσεως ὑπερήπλωται), ⟨οὐ⟩ πανταχοῦ δὲ ἄρα τὸ ἄριστον τοῦ καλλίστου πρότερόν ἐστι, καὶ τὸ μὲν πρὸς τὴν ὑφειμένην τάξιν ἄριστον ⟨ἂν⟩ εἴη, τὸ δὲ ὡς πρὸς τὴν κρείττονα κάλλιστον. Λέγω δὲ οἷον τὸ μὲν κάλλιστον ὡς ἐν νοητοῖς ἔχοι τὴν ἰδιότητα ταύτην, τὸ δὲ ἄριστον ὡς ἐν νοεροῖς, καὶ εἰ τὸ μὲν κάλλιστον ἐν τοῖς ὑπερκοσμίοις εἴη τοιοῦτον, τὸ δὲ ἄριστον ὡς πρὸς τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ λέγοιτο θεούς.

Εἰ τοίνυν ὁ μὲν τῶν αἰτίων ἄριστος τῆς δημιουργικῆς ἡγεῖται σειρᾶς καὶ κατ' ἐκείνην ἔλαχε τὴν τοιαύτην ὑπεροχήν, τὸ δὲ τῶν νοητῶν ζῴων κάλλιστον ἐν ὑπερτέρᾳ τάξει τὴν τοῦ κάλλους ἐξαίρετον προεστήσατο

2 = *Tim.* 30 D 2 ‖ 3 = *ibid.* 29 A 6 ‖ 6-8 = *Phil.* 64 C 1 ‖ 25 = *Tim.* 29 A 6.

4 πρὸς P^2 : πρὸ P ‖ 13 hic cap. κθ' signauit P ‖ 17 οὐ addidimus : om. P ‖ 18 ἄριστον P^2 : πρώτιστον P ‖ πρότερον P^2 (πρό in rasura scr.) ‖ 19 ἂν f : om. P ‖ 22 κάλλιστον f : κάλλιστος P.

que par là l'on rende *le Vivant* intelligible et *complet* inférieur à la cause intellective, que l'on fasse se convertir le démiurge vers ce qui vient après lui (ou alors comment peut-on dire que le Vivant-en-soi est *visible* par le démiurge ?) et que l'on fasse que *le Vivant complet*, lui qui comprend tous les intelligibles, soit lui-même compris par quelque chose d'autre ? Car, dans ce cas, le démiurge serait plus compréhensif que le Vivant-en-soi, s'il était vrai que le démiurge, caractérisé par *le meilleur*, dépasse en simplicité le modèle, tandis que le modèle, qualifié par *le plus beau*, est inférieur à la cause démiurgique. En réalité, c'est en examinant tout particulièrement ce *Vivant complet* et intelligible du point de vue de sa nature formelle et non pas selon l'unité qui est en lui et l'existence qui surpasse les formes du tout, que Timée à bon droit, je pense, accorde qu'il est possible de connaître le Vivant-en-soi et de le manifester par un discours[1], tandis qu'il dénomme le démiurge en quelque façon indicible et supérieur à la connaissance. Tous deux, en effet, je veux dire le démiurge et le Vivant-en-soi, participent à l'unité et sont maintenus dans l'être par l'un avant de recevoir leur être formel[2], si bien que si l'on considère les hénades qui sont en eux, il faut poser que l'hénade du modèle est intelligible, celle du démiurge, intellective, et que l'existence intelligible est plus proche de l'Un tout premier, inconnaissable et insaisissable par tous, que ne l'est l'existence intellective. Mais si, dans le modèle, l'on veut considérer les formes en elles-mêmes, par quoi précisément il est dit modèle de tout ce qui est dans le monde, tandis que, dans le démiurge, l'on considère sa bonté et son unité, alors ces formes paraîtront connaissables et dicibles, tandis que la cause démiurgique paraîtra participer de la propriété inconnaissable et indicible des dieux.

1. Sur la compréhension du Vivant-en-soi, qui contient en lui la tétrade des types exemplaires, cf. *In Tim.* III, p. 105.14-110.12, et aussi *Théol. plat.* III 19.
2. Voir *Notes complémentaires*, p. 200.

δύναμιν, τίς μηχανὴ διὰ ταῦτα τὸ νοητὸν καὶ παντελὲς ζῷον τῆς νοερᾶς αἰτίας καταδεέστερον ἀποφαίνειν καὶ τὸν δημιουργὸν εἰς τὰ μετ' αὐτὸν ἐπιστρέφειν (ἢ πῶς ὁρατὸν αὐτῷ τὸ αὐτοζῷον εἶναί φησί τις ;) καὶ τὸ παντελὲς ζῷον καὶ τῶν νοητῶν ἁπάντων περιληπτικὸν | αὐτὸ περιεχόμενον ὑπ' ἄλλου ποιεῖν ; Ἔσται γὰρ οὕτως ὁ δημιουργὸς τοῦ αὐτοζῴου περιληπτικώτερος, εἴπερ ἐκεῖνος μὲν κατὰ τὸ ἄριστον χαρακτηριζόμενος ὑπερήπλωται τοῦ παραδείγματος, τὸ δὲ ὡς κάλλιστον προσρηθὲν δεύτερόν ἐστι τῆς δημιουργικῆς αἰτίας. Ἀλλὰ μὴν κἀκεῖνο μὲν τὸ παντελὲς καὶ νοητὸν ζῷον κατὰ τὴν εἰδητικὴν φύσιν ὁ Τίμαιος διαφερόντως σκοπούμενος, ἀλλ' οὐ κατὰ τὴν ἕνωσιν τὴν ἐν αὐτῷ καὶ τὴν ὑπὲρ τὰ εἴδη τοῦ παντὸς ὑπόστασιν, εἰκότως δήπου τὸ μὲν αὐτοζῷον καὶ γνῶναι δυνατὸν καὶ λόγῳ δηλωθῆναι συγχωρεῖ, τὸν δὲ δημιουργὸν ἄρρητόν πως καὶ γνώσεως κρείττονα προσονομάζει. Ἄμφω μὲν γάρ, καὶ ὁ δημιουργὸς λέγω καὶ τὸ αὐτοζῷον, μετέχει τῆς ἑνώσεως καὶ πρὸ τῆς εἰδικῆς οὐσίας τῷ ἑνὶ συνέχεται, καὶ εἰ τὰς ἑνάδας τὰς ἐν αὐτοῖς λαμβάνοις, νοητὴν μὲν τὴν τοῦ παραδείγματος εἶναι θήσεις ἑνάδα, νοερὰν δὲ τὴν δημιουργικήν, καὶ τοῦ ἑνὸς τοῦ πρωτίστου καὶ ἀγνώστου καὶ ἀλήπτου τοῖς πᾶσιν ἐγγυτέρω τὴν νοητὴν ὕπαρξιν τῆς νοερᾶς. Εἰ δὲ τοῦ μὲν παραδείγματος τὰ εἴδη καθ' αὐτὰ θεωρεῖν ἐθέλοις, καθ' ὃ καὶ παράδειγμα λέγεται τῶν ἐν τῷ κόσμῳ πάντων, τοῦ δὲ δημιουργοῦ τὴν ἀγαθότητα καὶ τὴν ἕνωσιν, γνωστὰ μὲν ἐκεῖνα καὶ ῥητά σοι φανεῖται, τὸ δὲ δημιουργικὸν αἴτιον μετέχον τῆς ἀγνώστου καὶ ἀρρήτου τῶν θεῶν ἰδιότητος.

1-2 = *Tim.* 30 D 2 ‖ 3-4 = *ibid.* 30 B 1 ‖ 4-5 = *ibid.* 31 B 1 ‖ 8 = *ibid.* 29 A 6 ‖ 9 = *ibid.* 30 D 2.

16-17 προσονομάζει P² : προσονομάζειν P ‖ 24 καθ' αὐτὰ ci. Portus : καθ' αὐτὸ P.

Et de fait Timée a particulièrement besoin du *démiurge et père* comme producteur de l'univers et générateur du monde ; or engendrer, produire et exercer la providence est le caractère propre des dieux en tant qu'ils sont des dieux[1] ; c'est pourquoi Timée aussi nomme le caractère du démiurge, par lequel précisément il est un dieu, cause de l'engendrement du tout et principe tout à fait propre de la mise en ordre de l'univers ; il a d'autre part besoin du modèle comme comprenant les formes toutes premières par lesquelles le monde devait être mis en forme. Car le monde est une image du modèle[2] et un produit du démiurge ; il revient donc au modèle d'être la toute première des formes, et au démiurge d'être *la meilleure des causes* en vertu de la bonté et de l'existence de son être. En effet, comme nous venons de le dire, la capacité d'engendrer, de produire d'autres êtres et d'exercer la providence sur eux, appartient aux dieux eux-mêmes mais non pas à ceux qui dépendent d'eux à titre premier ; au contraire ces êtres-là reçoivent, grâce aux dieux, la capacité d'engendrer abondamment des êtres inférieurs.

Il me semble que Socrate aussi, dans la *République*, indique la même chose, quand il n'appelle le soleil cause de la génération qu'après l'avoir appelé *rejeton du Bien* et du principe de l'univers qui est au-dessus de l'être[3], tout de même que Timée ne commence pas son récit de la démiurgie du tout avant d'avoir célébré la bonté du démiurge de l'univers[4]. En effet, c'est par le Bien que l'un et l'autre sont producteurs l'un du tout, l'autre de la nature engendrée, mais non pas par l'intellect qui est en eux, ou par la vie, ou par quelque autre forme d'être ; et de fait ils font exister ce qui vient après eux grâce à leur participation au Bien.

1. Belle définition du caractère propre des dieux, qui s'inspire de *El. théol.* § 120.
2. Sur ce point, cf. *In Tim.* I, p. 334.30 - 336.26.
3. Une observation analogue dans l'*In Tim.* I, p. 393.14-18.
4. Voir *Notes complémentaires*, p. 200.

Καὶ γὰρ αὖ καὶ ὁ Τίμαιος τοῦ μὲν δημιουργοῦ καὶ πατρὸς δεῖται διαφερόντως ὡς ὑποστάτου τῶν ὅλων καὶ γεννήτορος τοῦ κόσμου, τὸ δὲ γεννᾶν καὶ παράγειν καὶ τὸ προνοεῖν θεῶν ἐστιν ἴδιον, καθ' ὅσον εἰσὶ θεοί, διὸ καὶ αὐτὸς τὴν ἰδιότητα τοῦ δημιουργοῦ, καθ' ἣν καὶ θεός ἐστι, τῆς ἀπογεννήσεως αἰτίαν τοῦ παντὸς καὶ κυριωτάτην ἀρχὴν ἐπονομάζει τῆς τῶν ὅλων διακοσμήσεως· τοῦ δὲ παραδείγματος ὡς τὰ πρώτιστα περιέχοντος εἴδη, καθ' ἃ καὶ ὁ κόσμος ἔμελλεν εἰδοποιεῖσθαι. Εἰκὼν γάρ ἐστι τοῦ παραδείγματος, ἀποτέλεσμα δὲ τοῦ δημιουργοῦ· παραδείγματι μὲν οὖν εἶναι προσήκει τῷ πρωτίστῳ τῶν εἰδῶν, δημιουργῷ δὲ τῷ ἀρίστῳ τῶν αἰτίων κατὰ τὴν ἀγαθότητα τὴν ἑαυτοῦ καὶ τὴν τῆς οὐσίας ὕπαρξιν. Καθάπερ γὰρ εἴπομεν, τὸ γεννητικὸν καὶ ὑποστατικὸν ἄλλων καὶ προνοητικὸν αὐτοῖς διαφέρει τοῖς θεοῖς, ἀλλ' οὐ τοῖς ἐξηρτημένοις αὐτῶν πρώτως· ἀλλὰ καὶ ταῦτα δι' ἐκείνους ἔλαχε τὴν γόνιμον τῶν δευτέρων περιουσίαν.

Ταῦτά μοι δοκεῖ καὶ ὁ ἐν τῇ Πολιτείᾳ Σωκράτης ἐνδεικνύμενος μὴ πρότερον τὸν ἥλιον γενέσεως αἴτιον εἰπεῖν πρὶν αὐτὸν τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τῆς ὑπερουσίου τῶν ὅλων ἀρχῆς ἔκγονον ἀποφήνηται, καθάπερ δὴ καὶ ὁ Τίμαιος οὐ πρότερον ἄρχεται τῆς τοῦ παντὸς δημιουργίας πρὶν τὴν ἀγαθότητα τοῦ δημιουργοῦ τῶν ὅλων ἀνυμνήσῃ. | Κατὰ γὰρ τὸ ἀγαθὸν ἑκάτερός ἐστιν ὑποστάτης, ὁ μὲν τοῦ παντός, ὁ δὲ τῆς γενητῆς φύσεως, ἀλλ' οὐ κατὰ τὸν νοῦν τὸν ἐν αὐτοῖς ἢ τὴν ζωὴν ἢ ἄλλο τι τῆς οὐσίας εἶδος· καὶ γὰρ ταῦτα διὰ τὴν τοῦ ἀγαθοῦ μέθεξιν ὑφίστησι τὰ μετ' αὐτά.

1-2 = *Tim.* 41 A 7 || 4-7 cf. *ibid.* 29 E 1 - 30 A 2 || 7-8 cf. *ibid.* 39 E 6 - 40 A 2 || 12 = *ibid.* 29 A 6 || 20 = *Resp.* VI 508 B 12-13 || 21 cf. *ibid.* 509 B 9 || 21-23 cf. *Tim.* 29 E 1-30 A 2.

10 δὲ P² : δέποτε P || 16 ἐξηρτημένοις Taylor : ἐξηρημένοις P || 23 ἀνυμνήσῃ ci. Portus : ἀνυμνήσει P.

30

[*Interprétation du cratère dans le* Timée]

Considérons que nous avons répondu par ce qui précède aux difficultés qui ont été mentionnées. Il nous reste maintenant, parmi les problèmes relatifs à la démiurgie universelle, à dire notre opinion au sujet du *cratère* et au sujet des genres mélangés en lui ; car Timée aussi coordonne ces genres avec la monade démiurgique pour assurer la génération de l'âme. Ainsi donc, c'est le démiurge qui mélange les éléments qui font exister les âmes, ce qui est mélangé, ce sont les genres intermédiaires de l'être, et ce qui reçoit ce mélange et engendre les âmes en collaboration avec le démiurge, c'est *le cratère* tant célébré[1].

Quant aux genres de l'être, il faut, pour commencer, poser qu'ils sont de deux sortes, et que les uns sont les constituants des existences universelles, les autres, ceux des existences particulières[2]. Et il faut accorder que les existences des causes primordiales et unitaires sont établies dans les dieux intelligibles. En effet, dans les intelligibles, on trouve l'être à titre premier dans le sommet des intelligibles, et le mouvement et le repos, dans le centre intermédiaire[3]. Car *l'éternité* intelligible *demeure dans un un*[4], et tout à la fois elle demeure et elle est la cause cachée de toute la vie. C'est pourquoi Plotin appelle l'éternité vie, celle qui est unique et totale, et ailleurs encore vie intelligible, tandis que le troisième après Plotin, Théodore, la nomme repos[5] ; et ces deux opinions sont en accord l'une avec l'autre parce que, dans l'éternité, non seulement il y a du repos (*elle demeure dans un un* selon Timée) mais aussi du mouvement (car l'éternité est vie intelligible et ce qui

1-5. Voir *Notes complémentaires*, p. 201.

λʹ

Πρὸς μὲν οὖν τὰς εἰρημένας ἀπορίας διὰ τούτων ἡμῖν ἀποκεκρίσθω. Ὑπόλοιπον δέ ἐστί μοι τῶν περὶ τῆς ὅλης δημιουργίας προβλημάτων εἰπεῖν περί τε τοῦ κρατῆρος ἣν ἔχομεν δόξαν καὶ περὶ τῶν κεραννυμένων ἐν αὐτῷ γενῶν· ταῦτα γὰρ δὴ καὶ ὁ Τίμαιος εἰς τὴν τῆς ψυχῆς γένεσιν τῇ δημιουργικῇ συντάττει μονάδι. Κεράννυσι μὲν οὖν ὁ δημιουργὸς τὰ στοιχεῖα τῆς τῶν ψυχῶν ὑποστάσεως, κεράννυται δὲ τὰ μέσα γένη τοῦ ὄντος, ὑποδέχεται δὲ τὴν κρᾶσιν ταύτην καὶ συναπογεννᾷ τῷ δημιουργῷ τὰς ψυχὰς ὁ πολυύμνητος κρατήρ.

Τὰ μὲν τοίνυν τοῦ ὄντος γένη διττὰ τὴν πρώτην θετέον· καὶ τὰ μὲν τῶν ὁλικῶν ὑποστάσεων συμπληρωτικά, τὰ δὲ τῶν μερικῶν. Καὶ τῶν μὲν πρωτουργῶν καὶ ἡνωμένων αἰτίων τὰς ὑπάρξεις ἐν τοῖς νοητοῖς θεοῖς ἱδρῦσθαι συγχωρητέον. Ἐκεῖ γὰρ καὶ ἡ οὐσία πρώτως, ἐν τῇ τῶν νοητῶν ἀκρότητι, καὶ ἡ κίνησις καὶ ἡ στάσις ἐν τῷ μέσῳ κέντρῳ. Μένει γὰρ ὁ νοητὸς αἰὼν ἐν ἑνί, καὶ ὁμοῦ μένει καὶ τῆς ζωῆς ἁπάσης ἐστὶ κρύφιος αἰτία. Διὸ καὶ ὁ μὲν Πλωτῖνος ζωὴν ἀποκαλεῖ τὸν αἰῶνα τὴν μίαν καὶ ὅλην καὶ αὖ ἐν ἄλλοις νοητὴν ζωήν, ὁ δὲ τρίτος ἀπὸ τούτου Θεόδωρος στάσιν αὐτὸν ἐπονομάζει· καὶ ταῦτα ἀμφότερα τὰ δοξάσματα συνήρμοσται ἀλλήλοις, ὅτι δὴ καὶ στάσις ἐστὶν ἐν τῷ αἰῶνι (μένει γὰρ ἐν ἑνὶ κατὰ τὸν Τίμαιον) καὶ κίνησις (ζωὴ γάρ ἐστι νοητὴ καὶ τὸ μετέχον αὐτοῦ

4 = *Tim.* 41 D 4 || 7-9 cf. *ibid.* 35 A 1-8 || 17-18 = *ibid.* 37 D 6 || 19-21 cf. Plot. III 7 (45), 3.37 || 21-22 cf. Theodorus Asinaeus, test. 24 Deuse || 24 = *Tim.* 37 D 6.

14 αἰτίων scr. P² in spatio uacuo || 17 κίνησις P² (κίν in rasura scr.).

participe d'elle est vivant intelligible). Et enfin l'identité et la différence se trouvent dans la limite inférieure des intelligibles. Car d'où vient la multiplicité, sinon de la différence ? D'où viennent la communion des parties avec les touts et l'existence les unes dans les autres des parties divisées, sinon de l'identité ? En effet, l'un de ce degré participe de l'être, et l'être, de l'un ; et toutes les parties de l'un-qui-est se traversent les unes les autres sans confusion. Car le même et l'autre existent toujours ensemble d'une manière cachée, et tout le plan intelligible a une existence qui consiste dans les genres tout premiers et les plus uniformes. Et de même que, avec l'un, l'être vient au jour dans la première triade, de même aussi le mouvement et le repos viennent au jour dans la deuxième, et l'identité et la différence, dans la troisième[1]. Et toutes choses sont sous le monde de l'être dans l'intelligible, et c'est pourquoi tant la vie que l'intellect sont là-bas sous le mode intelligible. Car, puisque tous les êtres procèdent à partir des intelligibles, là-bas tous préexistent sous le mode de la cause, et ainsi là-bas le mouvement et le repos préexistent sous le mode de l'être, l'identité et la différence, sous le monde de l'un.

Ensuite, dans les classes intermédiaires que forment les existences intelligibles-intellectives, on trouve les mêmes genres sous un mode inférieur, c'est-à-dire vital : au sommet, on trouve l'être[2] (en effet, Socrate, dans le *Phèdre*, discourant au sujet de cette classe l'a tout entière caractérisée par l'être : *Car l'être qui est réellement sans couleur, sans figure et sans contact, occupe ce lieu-là*) ; dans le centre intermédiaire, on trouve le mouvement et le repos[3] (car c'est là, comme dit le même Socrate, que se trouve le *mouvement circulaire* du ciel, qui, tout en étant fixé invariablement dans une unique forme d'intellection, est pourtant mû en lui-même et par rapport à lui-même, ou plus exactement est mouvement et vie éternelle) ; et pour finir, dans la

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 201.

νοητόν ἐστι ζῷον). Καὶ μὴν καὶ ἡ ταὐτότης καὶ ἡ ἑτερότης ἐν τῷ πέρατι τῶν νοητῶν. Πόθεν γὰρ τὸ πλῆθος ἢ ἐκ τῆς ἑτερότητος ; Πόθεν δὲ ἡ τῶν μερῶν πρὸς τὰ ὅλα κοινωνία καὶ ἡ τῶν διαιρουμένων ἐν ἀλλήλοις ὕπαρξις ἢ ἐκ τῆς ταὐτότητος ; Καὶ γὰρ τὸ ἓν ἐκεῖνο τοῦ ὄντος μετέχει καὶ τὸ ὂν τοῦ ἑνός, καὶ δι' ἀλλήλων ἀσυγχύτως διήκει τὰ μόρια πάντα τοῦ ἑνὸς ὄντος. Ἅμα γὰρ καὶ τὸ ταὐτὸν ἀεὶ καὶ τὸ ἕτερόν ἐστι κρυφίως, καὶ πᾶν τὸ νοητὸν πλάτος κατὰ τὰ πρώτιστα καὶ ἑνοειδέστατα γένη τὴν ὑπόστασιν ἔλαχε. Καὶ ὥσπερ ἡ οὐσία κατὰ τὴν πρώτην ἐξεφάνη τριάδα μετὰ τοῦ ἑνός, οὕτω καὶ ἡ κίνησις ἐν τῇ δευτέρᾳ καὶ ἡ στάσις, καὶ ἡ ταὐτότης ἐν τῇ τρίτῃ καὶ ἡ ἑτερότης. Καὶ πάντα οὐσιωδῶς ἐν τῷ νοητῷ, καθάπερ δὴ καὶ ἡ ζωὴ καὶ ὁ νοῦς ἐκεῖ νοητῶς. Ἐπειδὴ γὰρ ἀπὸ τῶν | νοητῶν πάντα πρόεισι τὰ ὄντα, κατ' αἰτίαν ἐκεῖ πάντα προϋπάρχει, καὶ ἡ κίνησις ἐκεῖ καὶ ἡ στάσις οὐσιωδῶς, καὶ ἡ ταὐτότης καὶ ἡ ἑτερότης ἑνοειδῶς.

Πάλιν ἐν τοῖς μέσοις γένεσι τῶν νοητῶν καὶ νοερῶν ὑποστάσεων τὰ αὐτὰ δευτέρως ἐστὶ καὶ ζωτικῶς, ἐν μὲν τῇ ἀκρότητι τῆς οὐσίας οὔσης (περὶ γὰρ ταύτης τῆς τάξεως καὶ ὁ ἐν Φαίδρῳ Σωκράτης διαλεγόμενος ἀπὸ τῆς οὐσίας τὴν ὅλην ἐχαρακτήρισεν· Ἡ γὰρ ἀχρώματος καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφὴς οὐσία ὄντως οὖσα τοῦτον ἔχει τὸν τόπον)· ἐν δὲ τῷ μέσῳ κέντρῳ κινήσεως καὶ στάσεως (ἐκεῖ γὰρ ἡ τοῦ οὐρανοῦ περιφορά, καθάπερ φησὶν ὁ αὐτός, ἐν ἑνὶ μὲν ἀκλινῶς ἑστῶσα νοήσεως εἴδει, κινουμένη δὲ ἐν ἑαυτῇ καὶ πρὸς ἑαυτήν, μᾶλλον δὲ κίνησις οὖσα καὶ ζωὴ διαιώνιος)· ἐν δὲ

22-24 = *Phaedr.* 247 C 6 - D 1 || 25-26 cf. *ibid.* 247 C 1.

limite inférieure de cette classe, sont évidemment établis le même et l'autre sous le mode de la vie[1] ; c'est pourquoi cette limite se convertit vers son principe en vertu de la nature de l'identité, elle est divisée d'une manière uniforme, elle procède dans des séries plus nombreuses, et enfin elle engendre à partir d'elle-même des monades plus particulières.

Enfin, dans les mondes de troisième rang[2], le plus élevé des dieux intellectifs contient toutes choses selon l'être, et il est, parmi les intellectifs, l'intelligible-en-soi et l'être réellement être, parce qu'il a ramené à une unité sans distinction la distinction qui est en lui-même ; la classe intermédiaire contient toutes choses, à la fois selon le mouvement et le repos (car c'est une divinité donneuse de vie qui tout à la fois demeure, procède, est établie d'une manière immaculée et fait vivre toutes choses par des puissances fécondes) ; et la troisième procession contient toutes choses, à la fois selon le même et l'autre ; car tout à la fois elle se distingue elle-même de ses pères et se rattache à eux par la conversion intellective, et pour ce qui est des êtres qui la suivent, tout à la fois elle les lie les uns aux autres par les puissances communes des formes, et elle les distingue au moyen *des coupures intellectives*[3]. C'est donc dans cette classe-là que brillent pour la première fois tous les genres et toutes les espèces, parce qu'elle est suprêmement caractérisée par la différence, puisqu'elle a reçu d'être la limite inférieure de toutes les substances universelles[4], et c'est à partir de cette classe que genres et espèces procèdent vers toutes choses, à savoir l'intellect participé, les mondes multiformes des âmes et toute la nature corporelle. Car cette classe fait exister les trois sortes d'être qui la suivent, pour le dire en bref, les *indivisibles* et premiers, les *intermédiaires* entre les indivisibles et les divisibles, et les *divisés dans les corps*, et par là elle engendre tous les genres plus particuliers des êtres.

1-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 201.

τῷ λοιπῷ δηλαδὴ τὸ ταὐτὸν καὶ ἕτερον τῷ πέρατι τῆς τάξεως ταύτης ζωτικῶς ἵδρυται, διὸ καὶ ἐπιστρέφει πρὸς τὴν ἀρχὴν κατὰ τὴν τῆς ταὐτότητος φύσιν, καὶ διαιρεῖται μονοειδῶς καὶ πρόεισιν εἰς ἀριθμοὺς πλείονας καὶ μερικωτέρας ἀπογεννᾷ ἀφ' ἑαυτοῦ μονάδας.

Πάλιν ἐν τοῖς τρίτοις διακόσμοις ὁ μὲν τῶν νοερῶν θεῶν ἀκρότατος κατὰ τὴν οὐσίαν ἔχει τὰ πάντα καὶ ἔστιν αὐτὸ τὸ νοητὸν καὶ τὸ ὄντως ὂν ἐν τοῖς νοεροῖς, τὴν ἐν αὐτῷ διάκρισιν εἰς ἀδιάκριτον αὖθις ἐπανακαλούμενος ἕνωσιν· ἡ δὲ μέση τάξις κατὰ τὴν κίνησιν ὁμοῦ καὶ στάσιν (ζωογόνος γάρ ἐστι θεότης, μένουσα ἅμα καὶ προϊοῦσα καὶ ἀχράντως ἱδρυμένη καὶ τὰ πάντα γονίμοις δυνάμεσι ζωοποιοῦσα)· ἡ δὲ τρίτη πρόοδος κατὰ τὸ ταὐτὸν ἅμα καὶ ἕτερον, αὕτη γὰρ καὶ διακρίνει τῶν πατέρων ἑαυτὴν καὶ συνάπτεται αὐτοῖς διὰ τῆς νοερᾶς ἐπιστροφῆς, καὶ τὰ μετ' αὐτὴν ἅμα μὲν συνδεῖ πρὸς ἄλληλα κατὰ τὰς κοινὰς τῶν εἰδῶν δυνάμεις, ἅμα δὲ διακρίνει ταῖς νοεραῖς τομαῖς. Ἐν δὴ ταύτῃ τῇ τάξει πρῶτον μὲν ἐκλάμπει τὰ γένη πάντα καὶ τὰ εἴδη, διότι κατὰ τὴν ἑτερότητα μάλιστα χαρακτηρίζεται, τῶν ὁλικῶν πασῶν ὑποστάσεων τὸ πέρας κληρωσαμένη, καὶ ἀπὸ ταύτης ἐπὶ πάντα πρόεισι, τόν τε μετεχόμενον νοῦν καὶ τὰς πολυειδεῖς τῶν ψυχῶν διακοσμήσεις καὶ τὴν σωματικὴν ἅπασαν φύσιν. Τριττὰ γὰρ ὑφίστησι γένη τῶν μετ' αὐτήν, ὡς τὸ ὅλον εἰπεῖν, τὰ μὲν ἀμέριστα καὶ πρῶτα, τὰ δὲ μέσα τῶν ἀμερίστων καὶ μεριστῶν, τὰ δὲ μεριζόμενα περὶ τοῖς σώμασι· καὶ διὰ τούτων ἀπογεννᾷ πάντα τὰ μερικώτερα γένη τῶν ὄντων.

17-18 = *Or. Chald.*, fr. 1.4 des Places, p. 11 Kroll || 24-27 = *Tim.* 35 A 1-4.

1 an τὸ ταὐτὸν καὶ ἕτερον post ταύτης transponenda ? || 9 αὐτῷ nos : αὐτῶι P.

Pour en revenir à ce qui a été dit plus haut, il faut sans doute poser ces genres partout, mais non pas partout de la même façon[1], et par exemple dans les mondes plus sublimes des êtres divins, il faut les poser sous un mode uniforme, indistinct et unifié ; là en effet le repos participe du mouvement et le mouvement du repos, et ils n'ont tous les deux qu'une unique procession unifiée[2] ; au contraire, dans les mondes plus particuliers, il faut les poser sous un mode divisé et avec une dégradation convenable ; en effet, si les toutes premières et les plus générales des formes se trouvent à la limite inférieure des intelligibles, il faut, je pense, que les genres aussi commencent d'exister dans les intelligibles ; et si la cause démiurgique est génératrice de tous les mondes particuliers, elle contient les tout premiers genres de leur existence. Et de même que la source de toutes les formes est dans cette cause, bien qu'il existe aussi des formes intelligibles, de la même façon les genres de l'être préexistent en elle, bien qu'il existe aussi d'autres genres avant elle, les genres universels. Le divin Jamblique dit correctement quelque part que les genres de l'être viennent au jour à la limite inférieure des dieux intelligibles[3], et la présente Théologie, en suivant les réalités, fait procéder les genres aussi bien que les formes depuis là-haut à partir des dieux intelligibles. Car, tout ce qui existe dans les premiers causalement, d'une manière cachée et de façon indivisible, tout cela existe dans les intellectifs d'une manière divisée, particulière, et chacun selon sa nature propre. Car, c'est de là-haut que tous les mondes particuliers des êtres sont remplis et de ces genres et des existences formelles ; et c'est pour cette raison que le démiurge est dit contenir tous les genres et détenir la source des formes, en tant qu'il engendre lui-même tous les *canaux* particuliers[4], et qu'il fait briller sur eux à partir de lui-même toutes les mesures de l'existence.

1-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 202.

Ἵν' οὖν ἐπὶ τὰ πρόσθεν εἰρημένα πάλιν ἐπανέλθωμεν, πανταχοῦ μὲν τὰ γένη θετέον, οὐ πανταχοῦ δὲ τὸν αὐτὸν τρόπον, ἀλλ' ἐν μὲν τοῖς ὑψηλοτέροις τῶν θείων διακόσμοις ἑνοειδῶς καὶ ἀδιακρίτως καὶ ἡνωμένως· οὗ δὴ καὶ ἡ στάσις μετέχει κινήσεως καὶ ἡ κίνησις στάσεως καὶ ἀμφοῖν μία καὶ ἡνωμένη πρόοδός ἐστιν· | ἐν δὲ τοῖς μερικωτέροις διῃρημένως αὐτὰ θετέον καὶ μετὰ τῆς προσηκούσης ὑφέσεως. Εἰ γάρ ἐστιν ἐν τῷ πέρατι τῶν νοητῶν τὰ πρώτιστα καὶ ὁλικώτατα τῶν εἰδῶν, ἀνάγκη δήπου καὶ τὰ γένη τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως ἐν τοῖς νοητοῖς ἔχειν· καὶ εἰ τὸ δημιουργικὸν αἴτιον ἁπάντων ἐστὶ γεννητικὸν τῶν μερικῶν διακόσμων, περιέχει τὰ πρώτιστα γένη τῆς ὑποστάσεως αὐτῶν· καὶ ὥσπερ ἡ πηγὴ τῶν εἰδῶν ἐν αὐτῷ πάντων, εἰ καὶ ἔστιν εἴδη νοητά, οὕτως τὰ γένη τοῦ ὄντος ἐν αὐτῷ προέστηκεν, εἰ καὶ ἔστιν ἄλλα τὰ γένη τὰ ὅλα πρὸ αὐτοῦ. Καὶ ὅ τε θεῖος Ἰάμβλιχος ὀρθῶς πού φησιν ἐν τῷ πέρατι τῶν νοητῶν θεῶν ἐκφαίνεσθαι τὰ γένη τοῦ ὄντος καὶ ἡ παροῦσα θεολογία τοῖς πράγμασιν ἑπομένως ἄνωθεν ἀπὸ τῶν νοητῶν θεῶν καὶ τούτοις τὴν πρόοδον δίδωσιν, ὥσπερ καὶ τοῖς εἴδεσιν. Ὅσα γάρ ἐστι κατ' αἰτίαν ἐν τοῖς πρώτοις καὶ κρυφίως καὶ ἀδιαιρέτως, ταῦτα διῃρημένως ἐστὶν ἐν τοῖς νοεροῖς καὶ μεριστῶς καὶ κατὰ τὴν αὑτοῦ φύσιν ἕκαστον. Ἐντεῦθεν γὰρ δὴ καὶ πάντες οἱ μεριστοὶ τῶν ὄντων διάκοσμοι πληροῦνται καὶ τῶν γενῶν τούτων καὶ τῶν εἰδητικῶν ὑπάρξεων· καὶ διὰ τοῦτο καὶ ὁ δημιουργὸς λέγεται τὰ γένη πάντα περιέχειν καὶ τὴν πηγὴν τῶν εἰδῶν ἔχειν, ὡς τοὺς μερικοὺς ἅπαντας ὀχετοὺς αὐτὸς ἀπογεννῶν καὶ ἐπιλάμπων αὐτοῖς ἀφ' ἑαυτοῦ τὰ μέτρα πάντα τῆς ὑποστάσεως.

27 cf. *Or. Chald.*, fr. 65.2 des Places, p. 35 Kroll.

13 αὐτῶν P^2 : αὕτως P ut uidetur ‖ 18 τοῖς πράγμασιν P^2 : τοῦ πράγματος P ‖ 22 αὑτοῦ nos : αὐτοῦ P.

Ainsi donc, tous les êtres procèdent selon trois classes : les uns sont indivisibles, les autres, divisibles, et ceux qui sont intermédiaires entre ces deux sont sans doute plus unifiés que les divisibles mais plus distingués que les genres indivisibles, et ils subsistent au milieu des deux autres genres et forment le lien unique entre les êtres. Et le démiurge produit l'être intellectif au moyen des genres premiers et indivisibles, l'être corporel, au moyen des genres de troisième rang et divisibles, l'être psychique au milieu de ces deux au moyen des êtres intermédiaires[1]. Mais il engendre toute la nature intellective et indivisible à partir de lui-même et la remplit de toute la puissance génératrice, il fait venir à l'être la nature psychique avec le concours *du cratère* et, enfin, la nature corporelle avec le concours de la nature universelle.

31

[*Arguments qui justifient cette interprétation*]

Que notre exposé soit conforme au *Timée*, on peut l'apprendre de la façon suivante : lorsque le démiurge produit l'intellect du tout, il le produit à partir de son seul être, le faisant paraître subitement selon une unique unité dès là qu'il l'a fait exister de toute éternité, et dans ce cas il ne fait nulle part mention du cratère ; mais lorsqu'il constitue l'âme avant le corps, il mélange les genres et il opère avec le concours *du cratère* ; et enfin lorsqu'il façonne le corps du tout et *dessine* le ciel, il crée le corps du tout avec le concours de la Nécessité[2] (en effet, la nature du tout *résulte d'un mélange, elle a été engendrée par l'intellect et la Nécessité*[3], dit Timée), et là non plus il ne fait pas appel au cratère pour la mise en

1. Sur ces trois classes : indivisibles, divisibles, intermédiaires, cf. *In Tim.* II, p. 139.14 - 140.10, dans l'exégèse de *Tim.* 35 A 1-4.
2-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 202.

Τριττὰ δὴ οὖν ἁπάντων πρόεισι γένη τῶν ὄντων, τὰ μὲν ἀμέριστα, τὰ δὲ μεριστά, τὰ δὲ μεταξὺ τούτων, ἡνωμένα μὲν τῶν μεριστῶν μᾶλλον, διακεκριμένα δὲ πλέον τῶν ἀμερίστων γενῶν, ἀμφοῖν δὲ κατὰ μέσον ὑφεστηκότα καὶ τὸν ἕνα τῶν ὄντων συνέχοντα σύνδεσμον. Καὶ τὴν μὲν νοερὰν οὐσίαν παράγει διὰ τῶν πρώτων καὶ ἀμερίστων γενῶν, τὴν δὲ σωματικὴν διὰ τῶν τρίτων καὶ μεριστῶν, τὴν δὲ ψυχικὴν ἐν μέσῳ τούτων ὑπόστασιν διὰ τῶν μέσων ἐν τοῖς οὖσιν. Ἀλλὰ τὴν μὲν νοερὰν καὶ ἀμέριστον ἅπασαν φύσιν ἀφ' ἑαυτοῦ γεννᾷ καὶ πληροῖ τῆς ὅλης γεννητικῆς δυνάμεως, τὴν δὲ ψυχικὴν μετὰ τοῦ κρατῆρος ὑφίστησι, τὴν δὲ σωματικὴν μετὰ τῆς ὅλης φύσεως.

λα'

Καὶ ὅτι ταῦτα ἑπομένως τῷ Τιμαίῳ διαταττόμεθα, μάθοι τις ἂν ἐντεῦθεν. Τὸν μὲν νοῦν τοῦ παντὸς παράγων ὁ δημιουργὸς αὐτὸς ἀπὸ τῆς ἑαυτοῦ μόνης αὐτὸν οὐσίας παράγει, κατὰ μίαν ἕνωσιν ἀθρόως αὐτὸν ἐκφαίνων ἅτε διαιωνίως ὑφιστάς, καὶ οὐδαμοῦ τοῦ κρατῆρος ἐνταῦθα διαμνημονεύει· τὴν δὲ ψυχὴν πρὸ τοῦ σώματος διακοσμῶν καὶ τὰ γένη κεράννυσι καὶ μετὰ τοῦ κρατῆρος ἐνεργεῖ· | τὸ δὲ δὴ σῶμα πλάττων τοῦ παντὸς καὶ διαζωγραφῶν τὸν οὐρανόν, μετὰ τῆς ἀνάγκης αὐτὸ δημιουργεῖ (μεμιγμένη γὰρ ἡ τοῦ παντὸς φύσις ἐκ νοῦ καὶ ἀνάγκης ἐγενήθη, φησὶν ὁ Τίμαιος) καὶ οὐδὲ ἐνταῦθά που τὸν κρατῆρα συμπαραλαμβάνει πρὸς

11 = *Tim.* 41 D 4 || 15-17 cf. *ibid.* 30 B 1-6 || 19-21 cf. *ibid.* 34 B 10 - 36 D 7 || 22 = *ibid.* 55 C 6 || 23-24 = *ibid.* 47 E 5 - 48 A 2.

24 νοῦ καὶ ἀνάγκης P : ἀνάγκης καὶ νοῦ Plat. libri.

ordre des corps. Et nous avons démontré ailleurs[1] tout au long que Platon appelle la création physique une création par la Nécessité et qu'il n'identifie pas, comme certains[2] l'ont pensé, la Nécessité et la matière.

Il est donc clair que le démiurge, avec le concours de la nature universelle, produit la génération des corps et mélange les genres divisibles dans la nature toute première, et c'est ainsi que les corps sont engendrés *par l'intellect et la Nécessité*, recevant le bien et l'unité de l'intellect, tandis qu'ils doivent à la Nécessité une procession qui s'achève dans la séparation et le partage ; en revanche, il met en ordre l'être mû-par-soi des âmes avec le concours du seul cratère. Et ni l'intellect ni les corps n'ont besoin d'une cause de cette sorte, mais le démiurge est le commun producteur des trois genres, tandis que le cratère est la cause propre des âmes, coordonnée au démiurge, il est rempli par le démiurge tout en remplissant les âmes[3] ; et il reçoit de là-bas les puissances de la féconde surabondance[4], et il les déverse sur les âmes selon les mesures de l'être de chacune, c'est-à-dire il attribue dans l'ordre aux unes les sommets des genres, aux autres les processions intermédiaires, aux autres les derniers degrés de ces genres.

Ainsi le cratère est vivifiant selon son être, s'il est vrai que les âmes, elles aussi, sont des sortes de vies, il est la cause primordiale des âmes selon la propriété de son existence[5], et il est la monade uniforme et complète, non pas de toute vie, mais de la vie psychique[6]. Car c'est à partir de ce cratère que viennent à l'existence, non seulement l'âme du tout, mais aussi *les deuxième et troisième* genres des âmes particulières et celles qui ont procédé entre celles-là. Donc toute la série du monde

1. « Ailleurs » est très probablement un renvoi au passage de l'*In Tim.* où la péricope correspondante du *Timée* 47 E 5 - 48 E 2 était commenté. Ce passage est maintenant perdu, mais voir aussi *De prov.* § 13.

2-6. Voir *Notes complémentaires*, p. 202-203.

τὴν τῶν σωμάτων διακόσμησιν. Δέδεικται δὲ ἡμῖν ἐν ἄλλοις διὰ πλειόνων ὅτι τὴν φυσικὴν ποίησιν δι' ἀνάγκης ὁ Πλάτων ἀποκαλεῖ καὶ οὐχ ὥς τινες ὑπέλαβον εἰς ταὐτὸν ἄγει τὴν ἀνάγκην τῇ ὕλῃ.

Δῆλον δὴ οὖν ὅτι τὴν μὲν τῶν σωμάτων γένεσιν ὁμοῦ τῇ ὅλῃ φύσει παράγει καὶ ἐν τῇ φύσει τῇ πρωτίστῃ τὰ γένη τὰ μεριστὰ μίγνυσι καὶ οὕτως *ἐκ νοῦ καὶ ἀνάγκης* τὰ σώματα, τὸ μὲν ἀγαθὸν καὶ τὴν ἕνωσιν ἀπὸ τοῦ νοῦ δεχόμενα, τὴν δὲ εἰς διάστασιν καὶ μερισμὸν ἀποτελευτῶσαν πρόοδον ἐκ τῆς ἀνάγκης· τὴν δὲ τῶν ψυχῶν αὐτοκίνητον οὐσίαν μετὰ τοῦ κρατῆρος μόνου διακοσμεῖ. Καὶ οὔτε ὁ νοῦς οὔτε τὰ σώματα δεῖται τῆς τοιαύτης αἰτίας· ἀλλ' ἔστιν ὁ μὲν δημιουργὸς κοινὸς τῶν τριττῶν γενῶν ὑποστάτης, ὁ δὲ κρατὴρ ἰδία τῶν ψυχῶν αἰτία συντεταγμένη τῷ δημιουργῷ, καὶ πληρούμενος μὲν ἀπ' αὐτοῦ, πληρῶν δὲ τὰς ψυχάς, καὶ τὰς μὲν δυνάμεις τῆς γονίμου περιουσίας ἐκεῖθεν ὑποδεχόμενος, ἐπιρρέων δὲ ταῖς ψυχαῖς αὐτὰς κατὰ τὰ μέτρα τῆς ἑκάστων οὐσίας, καὶ ταῖς μὲν τὰς ἀκρότητας τῶν γενῶν, ταῖς δὲ τὰς μέσας προόδους, ταῖς δὲ τὰς ἀποπερατώσεις αὐτῶν ἐν τάξει διανέμων.

Οὐκοῦν ζωογόνος μέν ἐστι κατὰ τὴν οὐσίαν ὁ κρατήρ, εἴπερ καὶ αἱ ψυχαὶ ζωαί τινές εἰσι, ψυχῶν δὲ πρωτουργὸς αἰτία κατὰ τὴν ἰδιότητα τῆς ὑπάρξεως, καὶ οὐχ ἁπάσης ζωῆς, ἀλλὰ τῆς ψυχικῆς ἑνοειδὴς καὶ παντελὴς μονάς. Ἀπὸ γὰρ τοῦ κρατῆρος τούτου καὶ ἡ τοῦ παντὸς ὑπέστη ψυχὴ καὶ τὰ *δεύτερα καὶ τρίτα* τῶν μεριστῶν ψυχῶν γένη καὶ αἱ τούτων μεταξὺ λαχοῦσαι τὴν πρόοδον. Ὁ πᾶς

1-2 ἐν ἄλλοις : scil. in loco nunc deperdito Commentariorum in Plat. Tim. || 3 τινες : scil. Numenius, fr. 52.121-129 des Places || 7 = *Tim.* 48 A 1 || 27 = *ibid.* 41 D 7.

2 δι' ἀνάγκης P cf. infra p. 118.25 : διὰ τῆς ἀνάγκης P².

psychique procède à partir du cratère et est divisée conformément aux puissances fécondes qui sont en lui.

On doit donc dire que le cratère est la cause des âmes, le réceptacle de la démiurgie des âmes et la monade génératrice des âmes, etc. ; car on parle alors correctement et en accord avec l'esprit de Platon. Mais si le cratère est mis sur le même rang que le démiurge et s'il fait venir à l'existence les genres des âmes au même titre que lui, force est, je pense, que ce cratère soit aussi fontanier, tout comme le démiurge universel[1]. Donc le cratère est la source des âmes et est uni à la monade démiurgique, et c'est pourquoi Socrate dit aussi dans le *Philèbe: en Zeus*, il y a *une âme royale et un intellect royal* ; car ce que nous dénommons présentement fontanier, lui l'a appelé royal.

Pourtant le nom de source est bien connu de Platon dans le cas des âmes. En effet, le mû-par-soi[2], dit Socrate dans le *Phèdre*, est *la source et le principe du mouvement aussi pour tous les autres qui sont en mouvement*. Et l'on voit comment, alors que les théologiens enseignent une double monade divine supérieure aux âmes, l'une fontanière, l'autre principielle[3], Platon donne une double appellation pour ce qui vient de ces monades, tirant l'une de la monade plus universelle, l'autre, de la monade plus particulière. En effet, le mû-par-soi est *source* en tant que rejeton de l'âme fontanière, et *principe* en tant que participant aussi de l'âme principielle. Si donc, dans le cas des âmes, les noms même de *source* et de *principe* sont employés par Platon, pourquoi s'étonner si nous nommons aussi leurs monades transcendantes sources et principes? Mais ce point est démontré plutôt à partir de ce que voici. D'où vient à toutes les âmes la puissance

1. Cf. *In Tim.* III, p. 250.7-8 : « Si le démiurge est fontanier, le cratère est lui aussi fontanier ». Comparez avec ce qui est dit *infra*, chap. 32, p. 120.22-25.
2. Voir *Notes complémentaires*, p. 203.
3. Ces « Théologiens » sont les *Oracles Chaldaïques* (cf. fr. 49.3 des Places) ou leur commentateur. Allusion aussi aux « Barbares », c'est-à-dire aux *Oracles*, dans l'*In Tim.* III, p. 250.8-10.

δὴ οὖν ἀριθμὸς τῆς ψυχικῆς διακοσμήσεως ἀπ' αὐτοῦ προέρχεται καὶ κατὰ τὰς ἐν αὐτῷ γονίμους δυνάμεις μερίζεται.

Λεγέσθω δὴ οὖν αἰτία ψυχῶν ὁ κρατὴρ καὶ τῆς δημιουργίας τῶν ψυχῶν ὑποδοχὴ καὶ γεννητικὴ μονὰς αὐτῶν καὶ ὅσα τοιαῦτα· λέγοιτο γὰρ ἂν ὀρθῶς καὶ τῷ Πλάτωνι κατὰ νοῦν. Εἰ δὲ δὴ καὶ συντέτακται τῷ δημιουργῷ καὶ ἐξ ἴσου συνυφίστησιν αὐτῷ τὰ γένη τῶν ψυχῶν, ἀνάγκη δήπου πηγαῖον εἶναι καὶ τὸν κρατῆρα τοῦτον, ὥσπερ τὸν ὅλον δημιουργόν. | Οὐκοῦν πηγὴ μέν ἐστι τῶν ψυχῶν ὁ κρατήρ, ἥνωται δὲ πρὸς τὴν δημιουργικὴν μονάδα, καὶ διὰ τοῦτο καὶ ὁ ἐν Φιλήβῳ Σωκράτης ἐν τῷ Διὶ βασιλικὴν μὲν εἶναί φησι ψυχήν, βασιλικὸν δὲ νοῦν· ὃ γὰρ ἡμεῖς πηγαῖον ἐν τῷ παρόντι προσονομάζομεν, τοῦτο βασιλικὸν ἐκεῖνος προσείρηκε.

Καίτοι καὶ τὸ τῆς πηγῆς ὄνομα τῷ Πλάτωνι γνώριμόν ἐστιν ἐπὶ τῶν ψυχῶν. Τὸ γὰρ αὐτοκίνητον, φησὶν ὁ ἐν τῷ Φαίδρῳ Σωκράτης, καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεώς ἐστι. Καὶ ὁρᾷς ὅπως διττῆς πρὸ τῶν ψυχῶν μονάδος θείας ὑπὸ τῶν θεολόγων παραδεδομένης, τῆς μὲν πηγαίας, τῆς δὲ ἀρχικῆς, διττὰς καὶ τοῖς ἐκ τούτων τὰς ἐπωνυμίας ὁ Πλάτων ἀποδίδωσι, τὴν μὲν ἐκ τῆς ὁλικωτέρας, τὴν δὲ ἐκ τῆς μερικωτέρας παραλαβών; Ἔστι γὰρ πηγὴ μὲν τὸ αὐτοκίνητον ὡς ἔκγονον τῆς πηγαίας ψυχῆς, ἀρχὴ δὲ ὡς μετέχον καὶ τῆς ἀρχικῆς ψυχῆς. Εἰ τοίνυν καὶ ἐπὶ τῶν ψυχῶν αὐτὸ τὸ τῆς πηγῆς ὄνομα τέτακται παρὰ τῷ Πλάτωνι καὶ τὸ τῆς ἀρχῆς, τί χρὴ θαυμάζειν εἰ καὶ τὰς ἐξῃρημένας μονάδας αὐτῶν πηγὰς καὶ ἀρχὰς ἐπονομάζοιμεν; Μᾶλλον δὲ ἐκ τούτων κἀκεῖνο ἀποδείκνυται. Πόθεν γὰρ εἰς πάσας

8-9 cf. *Or. Chald.*, fr. 42.3 des Places, p. 25 Kroll || 12-13 = *Phil.* 30 D 1-2 || 18-19 = *Phaedr.* 245 C 8-9.

principielle, sinon de la monade principielle, d'où vient la propriété fontanière, sinon de la monade psychique? Car, ce qui s'étend semblablement sur toutes les âmes vient nécessairement sur elles à partir d'une seule et même cause. Si donc l'on dit que cela vient du démiurge en tant que démiurge, il faut aussi que cela appartienne semblablement à tous les autres êtres qui ont procédé de la monade démiurgique[1] ; mais si c'est à partir de la cause particulière des âmes, alors il faut appeler cette cause source et principe tout premier.

De plus, qu'entre ces deux noms, le nom de principe soit plus apparenté aux âmes que le nom de Source, en tant qu'il est plus proche d'elles dans la hiérarchie, c'est ce que Platon a montré dans le même dialogue. En effet, bien qu'il appelle le mû-par-soi *source* et en même temps *principe* du mouvement de l'univers, pourtant c'est à partir du seul principe qu'il démontre que le mû-par-soi est inengendré. En effet, dit-il, *le principe est inengendré, car il est nécessaire que tout ce qui est venu à l'être soit engendré à partir d'un principe.* Si donc les démonstrations se font à partir des termes proches des objets de la démonstration[2], il faut, je pense, que le principe soit plus proche des âmes que ne l'est la source.

En outre, si *tout ce qui est venu à l'être est engendré à partir d'un principe*, comme Platon le dit, si d'autre part les âmes sont d'une certaine manière engendrées, comme Timée le dit, alors les âmes aussi ont un principe antérieur ; et de même que les âmes sont les principes de ce qui est engendré dans le temps, de même le principe préexiste aux âmes qui sont engendrées d'une autre manière ; et de même que les âmes sont inengendrées eu égard à la génération[3] des corps, de même aussi le principe des âmes transcende toute génération.

1-2. Voir *Notes complémentaires*, p. 203.
3. Nous construisons τὴν γένεσιν comme un accusatif de relation, ce qui rend inutile toute autre correction.

ἥκει τὰς ψυχὰς ἡ ἀρχικὴ δύναμις ἢ ἀπὸ τῆς ἀρχικῆς μονάδος, πόθεν δὲ τὸ πηγαῖον ἰδίωμα ἢ ἀπὸ τῆς ψυχικῆς ; Τὸ γὰρ ἐπὶ πάσας ὁμοίως διατεῖνον τὰς ψυχὰς ἀναγκαῖον ἀπὸ μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς ἥκειν ἐπ' αὐτὰς αἰτίας. Εἰ μὲν τοίνυν ἀπὸ τοῦ δημιουργοῦ τις λέγοι, καθ' ὅσον ἐστὶ δημιουργός, δεῖ καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ὁμοίως ὑπάρχειν ὅσα προῆλθεν ἐκ τῆς δημιουργικῆς μονάδος · εἰ δὲ ἐκ τῆς αἰτίας τῆς διωρισμένης τῶν ψυχῶν, ἐκείνην καὶ πηγὴν πρωτίστην προσρητέον καὶ ἀρχήν.

Καὶ μὴν καὶ ὅτι τῶν διττῶν τούτων ὀνομάτων συγγενέστερόν ἐστι τὸ ἀρχικὸν ταῖς ψυχαῖς ἢ τὸ πηγαῖον, ὡς ἐγγυτέρω κατὰ τὴν τάξιν αὐτῶν ὑπάρχον, δεδήλωκεν ἐν τῷ αὐτῷ διαλόγῳ. Πηγὴν γὰρ ἅμα καὶ ἀρχὴν τὸ αὐτοκίνητον προσειπὼν τῆς τῶν ὅλων κινήσεως, ὅμως ἐκ τῆς ἀρχῆς μόνης τὴν τῆς ἀγενησίας ἀπόδειξιν πεποίηται. Ἀρχὴ γάρ, φησίν, ἀγένητον, ἐξ ἀρχῆς γὰρ πᾶν τὸ γινόμενον ἀνάγκη γίνεσθαι. Εἰ τοίνυν αἱ ἀποδείξεις ἐκ τῶν προσεχῶν εἰσι τοῖς δεικνυμένοις, ἀνάγκη δήπου τὴν ἀρχὴν προσεχεστέραν εἶναι ταῖς ψυχαῖς τῆς πηγῆς.

Ἔτι τοίνυν, εἰ πᾶν τὸ γινόμενον ἐξ ἀρχῆς γίνεται, καθάπερ φησὶν αὐτός, αἱ δὲ ψυχαὶ γενηταί πώς εἰσιν, ὡς ὁ Τίμαιος λέγει, καὶ τῶν ψυχῶν ἐστιν ἀρχὴ προηγουμένη · καὶ ὥσπερ αὗται τῶν κατὰ χρόνον εἰσὶ γιγνομένων | ἀρχαί, οὕτω κατ' ἄλλον τρόπον γενητῶν οὐσῶν προϋφέστηκεν ἡ ἀρχή · καὶ ὥσπερ αὗται τὴν τῶν σωμάτων γένεσιν ἀγένητοι, οὕτω καὶ ἡ ἀρχὴ τῶν ψυχῶν ἁπάσης γενέσεως ἐξῄρηται.

13 = *Phaedr.* 245 C 9 || 16-17 = *ibid.* 245 D 1-2 || 22-23 cf. *Tim.* 34 B 10 - C 6.

9 πρωτίστην P² (ίστην in rasura scr.).

Par conséquent, nous avons démontre par ce qui précède que le cratère est la source des âmes, que la monade principielle vient après la source, et que cette monade est plus proche des âmes que la source et est établie au-dessus des âmes comme leur cause féconde. Et tout cela nous l'avons fermement établi au moyen des paroles de Platon.

32

[*Les sources des âmes, des vertus et des natures*]

Revenons donc au sujet qui nous occupe et développons pour *les amoureux du spectacle de la réalité* notre enseignement au sujet de ce cratère : alors que la divinité universelle vivifiante[1] a établi la cause féconde des êtres divins au milieu des rois intellectifs, <et> que par ses puissances les plus élevées, les plus intellectives et complètes, elle s'est réunie d'une manière cachée au premier père, tandis que par les causes plus particulières et inférieures à ces puissances, elle se rattache au démiurge et constitue avec lui une seule conspiration dans l'engendrement des mondes particuliers, Timée aborde d'une manière mystérieuse celles des puissances plus vénérables de la déesse, qui demeurent dans le premier père, tandis qu'il enseigne toutes les puissances coordonnées au démiurge et qui, avec lui, mettent en ordre les êtres du monde, les unes plus clairement, les autres au moyen d'une indication.

En effet, ces monades inférieures de la déesse sont trois, comme le disent les Sages[2] : la première est la source des âmes, la deuxième, celle des vertus, et la troisième qui est suspendue au dos de la déesse, <la>

1. Cette « déesse universelle vivifiante », c'est évidemment Rhéa dont Proclus a déjà parlé plus haut, au chap. 11. Elle est en effet au milieu des rois intellectifs qui sont Cronos et Zeus ; Cronos est le « premier père » dont on parle dans la suite, et Zeus, le « démiurge ». Dans le paragraphe suivant, il faut corriger deux fois la leçon du manuscrit P, τοῦ θεοῦ en τῆς θεοῦ.
2. Voir *Notes complémentaires*, p. 203-204.

Δέδεικται ἄρα ἡμῖν διὰ τούτων καὶ ὅτι πηγὴ τῶν ψυχῶν ἐστιν ὁ κρατὴρ καὶ ὅτι μετὰ τὴν πηγὴν ἡ ἀρχικὴ μονάς ἐστι, καὶ ὡς αὕτη τῆς μὲν πηγῆς προσεχεστέρα ταῖς ψυχαῖς ἐστιν, ὑπερίδρυται δὲ τῶν ψυχῶν ὡς αἰτία γόνιμος αὐτῶν. Καὶ ταῦτα πάντα τοῖς τοῦ Πλάτωνος κατεδησάμεθα λόγοις.

λβʹ

Πάλιν τοίνυν ἐπὶ τὰ προκείμενα τὸν λόγον ἀνάγωμεν καὶ μειζόνως περὶ τοῦ κρατῆρος τούτου τοὺς τῆς ἀληθείας φιλοθεάμονας ἀναδιδάξωμεν, ὅτι τῆς ὅλης ζῳογόνου θεότητος τῶν νοερῶν βασιλέων ἐν μέσῳ τὴν γόνιμον τῶν θείων αἰτίαν ἱδρυσαμένης ⟨καὶ⟩ κατὰ μὲν τὰς ἀκροτάτας αὐτῆς καὶ νοερωτάτας δυνάμεις καὶ παντελεῖς τῷ πρώτῳ πατρὶ συνηνωμένης κρυφίως, κατὰ δὲ τὰς μερικωτέρας αἰτίας καὶ δευτέρας ἀπ' ἐκείνων τῷ δημιουργῷ συναπτομένης καὶ μίαν σύμπνοιαν μετ' αὐτοῦ τῆς τῶν μερικῶν διακόσμων ἀπογεννήσεως ἐνστησαμένης, τῶν μὲν πρεσβυτέρων ἐκείνων καὶ μενουσῶν ἐν τῷ πρώτῳ πατρὶ τῆς θεοῦ δυνάμεων ὁ Τίμαιος μυστικῶς ἐφάπτεται, τὰς δὲ τῷ δημιουργῷ συντεταγμένας καὶ μετ' αὐτοῦ τὰ ἐν τῷ παντὶ διακοσμούσας, τὰς μὲν ἐναργέστερον, τὰς δὲ δι' ἐνδείξεως ἁπάσας παραδίδωσιν.

Εἰσὶ μὲν γὰρ αἱ δεύτεραι μονάδες αὗται τῆς θεοῦ τριπλαῖ, καθάπερ οἱ σοφοὶ λέγουσι, μία μὲν ἡ τῶν ψυχῶν πηγή, δευτέρα δὲ ἡ τῶν ἀρετῶν, τρίτη δὲ ὄπισθεν ἀπαιωρουμένη

9-10 = *Resp.* V 475 E 4 || 24 οἱ σοφοί : cf. *Or. Chald.*, fr. 51, 52, 54 des Places, p. 28-29 Kroll.

8 ἀνάγωμεν s.u. scr. P² : om. P || 9 περὶ P² : ἐπὶ P || 12 καὶ addidimus : om. P || 14 συνηνωμένης P² (ης in rasura scr.) || 17 μὲν P² (in rasura scr.) || 19 δυνάμεων P² : δυνάμεως P || τίμαιος μυστικῶς in spatio uacuo scr. P² || 23 τῆς nos : τοῦ P.

source de la nature[1]. Or, ce sont ces trois existences que le démiurge aussi assume pour accomplir sa création féconde. Et le *cratère*, comme on l'a dit, est la source des âmes, puisqu'il contient d'une manière unitaire le nombre total et complet des âmes ; et de même que le démiurge a reçu la causalité paternelle par rapport à la génération des âmes, de la même façon aussi le cratère est fécond et tient le rôle et le rang d'une mère par rapport à ce qui vient d'elle. En effet, tout ce que Zeus produit sous le mode paternel, tout cela aussi la source des âmes le produit sous le mode maternel et générateur. ****[2].

Quant à la vertu, elle agit conformément à l'âme, et ainsi met toutes choses en ordre et les rend parfaites[3] ; et par suite le tout, dès qu'il a eu part à l'âme, a aussitôt part à la vertu. En effet, *quant à l'âme*, dit Timée, *l'ayant placée au milieu du tout, il l'étendit de tous côtés et même à l'extérieur il en enveloppa le corps, et il forma le ciel comme un cercle tournant en cercle, unique, solitaire, mais capable par sa vertu d'être uni à lui-même sans avoir besoin de rien d'autre, et aussi comblé de la connaissance et de l'amitié pour soi-même*[4]. Sitôt donc qu'il est animé, le monde passe sa vie dans la vertu et atteint sa fin suprême par ses vertus, à savoir l'amitié avec lui-même et la connaissance complète de lui-même. Car il est comblé de la connaissance et de l'amitié pour soi-même par sa vertu.

Enfin, la nature vient à l'existence avec la génération du corps. En effet, par le moyen de la Nécessité, le démiurge engendre le corps et le façonne avec la vie qui lui convient ; et c'est pour cette raison que, un peu

1. En combinant les fragments 51, 52 et 54, on arrive à une sorte de description de la déesse (Hécate) qui se présente ainsi : du flanc droit jaillit la source des âmes, du flanc gauche, la source des vertus, et sur le dos de la déesse est suspendue la source de la nature. C'est évidemment très mystérieux. Lewy, p. 88 et 90 a émis l'hypothèse que c'est là une description d'une image cultuelle d'Hécate, dont sauf erreur on ne connaît aucun exemple. Les textes de Proclus ne permettent pas d'être plus précis, cf. *In Remp.* II, p. 201.10 - 202.2 et *In Tim.* II, p. 129.22 - 130.1.

2-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 204.

τῆς θεοῦ ⟨ἡ⟩ τῆς φύσεως πηγή. Ταύτας δὲ ἄρα τὰς τρεῖς ὑποστάσεις καὶ ὁ δημιουργὸς παραλαμβάνει πρὸς τὴν ἑαυτοῦ γόνιμον ποίησιν. Καὶ ὁ μὲν κρατήρ, ὥσπερ εἴρηται, πηγὴ τῶν ψυχῶν ἐστιν, ἑνιαίως συνέχουσα τὸν ὅλον αὐτῶν καὶ τέλειον ἀριθμόν· καὶ ὥσπερ ὁ δημιουργὸς πατρικὴν ἔλαχεν αἰτίαν πρὸς τὴν ψυχικὴν ἀπογέννησιν, οὕτω δὴ καὶ ὁ κρατὴρ γόνιμός ἐστι καὶ μητρὸς λόγον καὶ τάξιν κεκλήρωται πρὸς τὰ ἀφ' ἑαυτῆς. Ὅσα γὰρ ὁ Ζεὺς πατρικῶς, τοσαῦτα καὶ ἡ τῶν ψυχῶν πηγὴ μητρικῶς καὶ γεννητικῶς *** ποιοῦσιν αὐταῖς.

Ἡ δὲ ἀρετὴ κατ' αὐτὴν ἐνεργεῖ καὶ κοσμεῖ τὰ ὅλα καὶ τελειοῖ· καὶ διὰ τοῦτο ψυχῆς τὸ πᾶν μετασχὸν καὶ ἀρετῆς εὐθὺς μεταλαγχάνει. Ψυχὴν γὰρ αὐτοῦ, φησὶν ὁ Τίμαιος, ἐν | μέσῳ θεὶς διὰ παντός τε ἔτεινε καὶ ἔτι ἔξωθεν τὸ σῶμα αὐτῇ περιεκάλυψε καὶ κύκλῳ κύκλον στρεφόμενον οὐρανὸν ἕνα μόνον ἔρημον κατέστησε, δι' ἀρετὴν δὲ αὐτὸν αὐτῷ δυνάμενον συγγίγνεσθαι καὶ οὐδενὸς ἑτέρου προσδεόμενον, γνώριμον δὲ καὶ φίλον ἱκανῶς αὐτὸν αὐτῷ. Ἅμα δὴ οὖν ἐψύχωται καὶ κατ' ἀρετὴν ὁ κόσμος διαζῇ καὶ τέλος ἔχει τὸ ἀκρότατον ταῖς ἀρεταῖς, τὴν πρὸς αὐτὸν φιλίαν καὶ τὴν αὐτοῦ παντελῆ γνῶσιν. Γνώριμος γάρ ἐστι καὶ φίλος ἱκανὸς αὐτὸς ἑαυτῷ διὰ τὴν ἀρετήν.

Καὶ μὴν καὶ ἡ φύσις συνυφίσταται τῇ γενέσει τοῦ σώματος. Δι' ἀνάγκης γὰρ ὁ δημιουργὸς ἀπογεννᾷ τὸ σῶμα καὶ μετὰ τῆς οἰκείας αὐτῷ διαπλάττει ζωῆς· καὶ

3-4 εἴρηται : cf. supra, cap. 31, p. 115.4-15 || 13-20 = *Tim.* 34 B 3-8.

1 τῆς[1] nos : τοῦ P || ἡ addidimus : om. P || 3 κρατὴρ P[2] : πατὴρ P || 10 lacunam posuimus || 11 κατ' αὐτὴν nos : καθ' αὐτὴν P || 14 ἐν μέσῳ P : εἰς τὸ μέσον Platonis libri || 15-16 κύκλῳ κύκλον P : κύκλῳ δὴ κύκλον Platonis libri || 17 αὐτῷ P[2] : αὑτῷ P || 20 αὐτῷ P[2] : αὑτῷ P || 22 αὐτοῦ nos : αὑτοῦ P.

διὰ ταῦτα μικρὸν ὕστερον τὰς μερικὰς ψυχὰς ὑποστήσας δείκνυσιν αὐταῖς καὶ τὴν τοῦ παντὸς φύσιν καὶ τοὺς εἱμαρμένους νόμους. Τῷ γὰρ τὴν αἰτίαν τῆς ὅλης φύσεως ἔχειν καὶ τῆς εἱμαρμένης, καὶ ταῖς ψυχαῖς ταῦτα ἐπιδείκνυσιν· οὐ γὰρ ἐπιστρέφεται πρὸς τὰ μεθ' ἑαυτὸν ὁ δημιουργός, ἀλλ' ἐν ἑαυτῷ τὰ δεικνύμενα πρώτως ἔχων, καὶ ταῖς ψυχαῖς αὐτῶν ἐκφαίνει τὰς δυνάμεις. Καὶ τῆς τοῦ παντὸς οὖν φύσεως τὸ παράδειγμα καὶ τῶν εἱμαρμένων νόμων αἰτία μία προϋφέστηκεν ἐν αὐτῷ. Ἡ γὰρ τῆς φύσεως πηγὴ καὶ εἱμαρμένη πρωτίστη παρ' αὐτῶν ἀποκαλεῖται τῶν θεῶν·

Μὴ φύσιν ἐμβλέψῃς, εἱμαρμένον οὔνομα τῆσδε.

Διὸ καὶ ὁ Τίμαιος ἅμα καὶ τοὺς εἱμαρμένους νόμους καὶ τὴν τοῦ παντὸς φύσιν ὁρᾶν λέγει τὰς ψυχάς, οἷον τὴν ἐγκόσμιον εἱμαρμένην καὶ τὰς δυνάμεις αὐτῆς· καὶ ὁ Ἐλεάτης ξένος ἐν Πολιτικῷ τῆς φυσικωτέρας τοῦ παντὸς ἀνακυκλήσεως τὴν κινητικὴν αἰτίαν εἱμαρμένην ἐπονομάζει· Τὸν δὲ δὴ κόσμον ἀνέστρεφεν εἱμαρμένη καὶ σύμφυτος ἐπιθυμία. Καὶ ὅτι τὴν δύναμιν ταύτην ὁ κόσμος ἐκ τοῦ δημιουργοῦ καὶ πατρὸς ἔχει, σαφῶς ὁ αὐτὸς ὁμολογεῖ· Διὸς γὰρ εἶναι τὴν ἐμφανῆ πᾶσαν διακόσμησίν τε καὶ ἀνακύκλησιν λέγει.

Δέδεικται δὲ ἄρα κατὰ τὰς τρεῖς ταύτας αἰτίας τῆς ζωογόνου θεᾶς τὰς τῷ δημιουργῷ συντεταγμένας ὁ κόσμος ὑπ' αὐτοῦ τελειούμενος, τὸν πηγαῖον κρατῆρα, τὴν τῶν ἀρετῶν πηγήν, τὴν τῆς φύσεως πρωτουργὸν αἰτίαν.

Καὶ ὅτι πάλιν τὸ ὄνομα τῆς πηγῆς καὶ ἐπὶ τούτων ὁ

2-3 = *Tim.* 41 E 2-3 || 9-11 cf. *Or. Chald.*, fr. 54, p. 29 Kroll || 12 = *Or. Chald.*, fr. 102, p. 49 n. 2 Kroll || 18-19 = *Pol.* 272 E 5-6 || 21-22 cf. *ibid.* 272 B 2.

22 τε ... λέγει in spatio uacuo scr. P[2].

n'aurait pas répugné à employer le nom de source[1], c'est ce que montre le fait que dans les *Lois*, il appelle *source de l'entendement* la puissance de l'intelligence qui est présente par essence dans les âmes et qui produit les vertus qui sont en nous, et qu'il dise que la nature *a fait couler deux* autres *sources*, *le plaisir et la douleur*. De même que plus haut nous avons montré que les âmes sont appelées sources des mouvements parce qu'elles ont part à l'unique source des mouvements, de même aussi, puisque Platon appelle les premiers rejetons de la nature des sources, il est, je pense, clair pour tout le monde qu'il permet d'appeler source la cause transcendante elle-même de ces rejetons. De la même façon aussi, puisqu'il célèbre en nous la puissance substantielle de la vertu comme *source de l'entendement*, Platon ne serait pas contraint d'entendre un nom qu'il ne pourrait admettre en aucune façon, si quelqu'un voulait dénommer source la toute première monade des vertus, dès là que, dans le cas aussi des dieux intellectifs eux-mêmes, nous trouvons chez lui le nom de source. En tout cas, dans le *Cratyle*, il dit que Téthys est *le nom caché d'une source*, et il appelle Cronos lui-même et la reine Rhéa des *courants d'eau*[2] ; de fait, ces dieux-là sont les canaux des sources intelligibles et, procédant à partir de ce qui est au-dessus d'eux, ils remplissent tout ce qui les suit des canaux féconds de la vie[3], et d'autre part, le Cratère lui-même est fontanier ; en tout cas, les dieux aussi ont appelé les causes primordiales des êtres particuliers *des cratères fontaniers*[4].

1. Tout ce que va prouver le développement qui suit, c'est que les emplois par Platon du mot « source » ne sont pas contradictoires avec la théorie que Proclus est en train de développer. C'est une preuve *a silentio*, mais ce n'est pas une preuve positive. La citation des *Lois* I 636 D 7-8 qui suit immédiatement se trouve déjà sous une forme tout à fait analogue dans Porphyre, *De abst.* I 33, 2, citation reconnue par J. Bouffartigue (*Notice*, p. 11), où Theiler avait cru pouvoir déceler un oracle chaldaïque, cf. *Die chaldäische Orakel und die Hymnen des Synesios*, Halle 1942, p. 31, n. 126, reproduit dans *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin 1966, p. 290, n. 126.

2-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 204.

Πλάτων οὐκ ἂν ὀκνήσειεν προενέγκασθαι, δηλοῖ | πηγὴν μὲν τοῦ φρονεῖν ἐν Νόμοις τὴν ἐν ταῖς ψυχαῖς κατ' οὐσίαν ἐνυπάρχουσαν τῆς φρονήσεως δύναμιν τὴν οἰστικὴν τῶν ἐν ἡμῖν ἀρετῶν ἀποκαλῶν, δύο δὲ πηγὰς ὑπὸ τῆς φύσεως ἄλλας μεθεῖσθαι λέγων, ἡδονὴν καὶ λύπην. Ὥσπερ οὖν ἔμπροσθεν τὰς ψυχὰς πηγὰς τῶν κινήσεων ἐδείκνυμεν, διὰ τὴν μίαν αὐτῶν πηγὴν ἧς μετέχουσιν ἐπονομαζομένας, οὕτω δὴ καὶ τὰ πρῶτα τῆς φύσεως ἔκγονα πηγὰς ἀποκαλῶν παντὶ δήπου καταφανής ἐστιν αὐτὴν τὴν αἰτίαν αὐτῶν τὴν ἐξῃρημένην πηγὴν προσονομάζειν συγχωρῶν. Κατὰ τὰ αὐτὰ δὲ καὶ τὴν τῆς ἀρετῆς οὐσιώδη δύναμιν ἐν ἡμῖν ὡς πηγὴν τοῦ φρονεῖν ἀποσεμνύνων οὐκ ἂν προσαναγκάζοιτο μηδὲν αὐτῷ προσῆκον τῶν ὀνομάτων ἀκούειν, εἰ τὴν πρωτίστην μονάδα τῶν ἀρετῶν πηγήν τις ἐθέλοι προσονομάζειν, ὅπου δὴ καὶ ἐπ' αὐτῶν τῶν νοερῶν θεῶν ἔχομεν παρ' αὐτῷ τὸ τῆς πηγῆς ὄνομα κείμενον. Ἐν γοῦν τῷ Κρατύλῳ τὴν Τηθὺν πηγῆς ὄνομά φησιν ὑπάρχειν ἐπικεκρυμμένον καὶ τὸν Κρόνον αὐτὸν καὶ τὴν βασιλίδα Ῥέαν ῥεύματα ἀποκαλεῖ· καὶ γὰρ οὗτοι οἱ θεοὶ ὀχετοὶ τῶν νοητῶν εἰσι πηγῶν καὶ προϊόντες ἐκ τῶν ὑπερκειμένων πληροῦσι τὰ μετ' αὐτοὺς ἅπαντα τῶν γονίμων ὀχετῶν τῆς ζωῆς· καὶ αὐτὸς δὲ ὁ κρατὴρ πηγαῖός ἐστι· πηγαίους γοῦν κρατῆρας καὶ οἱ θεοὶ προσειρήκασι τὰς πρωτουργοὺς τῶν μερικῶν αἰτίας.

1-2 = *Legg.* VII 808 D 6 || 4-6 = *ibid.* I 636 D 6-8 || 6 ἔμπροσθεν : cf. supra, cap. 31, p. 115.16-26 || 17-18 = *Crat.* 402 C 6-7 || 19 = *ibid.* 402 B 2-4 || 20 cf. *Or. Chald.*, fr. 65.2 des Places, p. 35 Kroll || 23-24 = *Or. Chald.*, fr. 42.3 des Places, p. 25 Kroll.

15 δὴ nos : δὲ P.

33

[*Troisième partie:*] [*la deuxième triade des dieux immaculés*] [*Les dieux immaculés selon Platon*]

Mais nous examinerons ces questions plus à fond ailleurs[1]. Pour l'instant[2] mettons ici un point final à nos recherches au sujet de la monade démiurgique, parce que désormais nous les avons suffisamment poursuivies selon l'enseignement de Platon. Après cela, considérons les causes qui président à la pureté immaculée[3], et examinons si l'on voit Platon nous rappeler quelque part cette classe aussi de dieux et la puissance inflexible qui procède à partir d'eux sur toutes les classes divines. En effet, la triade primordiale de cette classe immuable est unie à la triade des rois intellectifs, et les processions de cette classe sont divisées comme les monades des rois intellectifs. Et au premier roi est uni le terme le plus élevé de la triade et qui est, pour ainsi dire, *la fleur* de la garde inflexible de l'univers[4]; au deuxième roi est conjoint dans une communauté de nature le centre intermédiaire[5] de la triade, et il procède en même temps que ce roi et est venu à l'existence relativement à lui ; au troisième roi est rattaché <la limite inférieure> de la triade tout entière, avec lui elle se convertit vers le principe et s'enroule autour de l'unique unité du père de tous les dieux intellectifs.

C'est ainsi que les trois gardiens immaculés des pères intellectifs sont divisés quant à leurs monades, mais en plus de cette division, ils ont aussi les uns avec les autres une existence unifiée, et tous sont d'une certaine façon dans chaque père, et inversement tous les pères agissent dans tous les gardiens. Et d'une certaine façon, par leur existence particulière, ils se trouvent séparés des pères, mais d'une autre façon ils sont rassemblés[6] inséparablement en eux, et tout à la fois ils ont reçu un rang de

1-6. Voir *Notes complémentaires*, p. 204-205.

λγ'

Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἐπὶ πλέον ἐν ἄλλοις λόγοις ἐξετάσομεν, καὶ δὴ καὶ τὰ περὶ τῆς δημιουργικῆς μονάδος ἡμῖν ἐνταῦθα περιγεγράφθω κατὰ τὴν τοῦ Πλάτωνος ὑφήγησιν αὐτάρκως βεβασανισμένα. Μετὰ δὲ ταῦτα τοὺς τῆς ἀχράντου καθαρότητος αἰτίους ἡγεμόνας θεωρήσωμεν, εἴ που καὶ ταύτης ὁ Πλάτων τῆς τάξεως ἡμᾶς τῶν θεῶν ἀναμιμνήσκων φαίνεται καὶ τῆς ἐπὶ πάντα τὰ θεῖα γένη προϊούσης ἀπ' αὐτῶν ἀκλίτου δυνάμεως. Τῇ γὰρ τῶν νοερῶν βασιλέων τριάδι συνήνωται τῆς ἀτρέπτου τάξεως ἡ πρωτουργὸς τριὰς καὶ συνδιῄρηνται ταῖς μονάσιν αὐτῶν αἱ τούτων πρόοδοι. Καὶ τῷ μὲν πρώτῳ συνήνωται τὸ ἀκρότατον τῆς τριάδος καὶ τὸ οἷον ἄνθος τῆς ἀκλινοῦς τῶν ὅλων φυλακῆς· τῷ δὲ δευτέρῳ τὸ μέσον κέντρον αὐτῆς ὁμοφυῶς συνέζευκται καὶ πρόεισιν ἅμα μετ' αὐτοῦ καὶ περὶ αὐτὸν ὑφέστηκε· τῷ δὲ τρίτῳ ⟨τὸ πέρας⟩ τῆς ὅλης τριάδος συμπλέκεται καὶ συνεπιστρέφεται πρὸς τὴν ἀρχὴν καὶ συνελίσσεται μετ' αὐτοῦ πρὸς τὴν μίαν ἕνωσιν τοῦ πατρὸς πάντων τῶν νοερῶν θεῶν.

Καὶ διῄρηνται μὲν οὑτωσὶ μοναδικῶς οἱ τρεῖς ἄχραντοι φύλακες τῶν νοερῶν πατέρων, μετὰ δὲ τῆς διαιρέσεως ταύτης ἔχουσι καὶ τὴν ἡνωμένην πρὸς ἀλλήλους ὑπόστασιν, καὶ | πάντες ἐν ἑκάστῳ πώς εἰσι πατρί, καὶ περὶ πάντας οἱ πάντες ἐνεργοῦσι. Καὶ τρόπον μέν τινα κατ' ἰδίαν ὑπόστασιν ἀπὸ τῶν πατέρων ἐμερίσθησαν, τρόπον δὲ ἄλλον ἀμερίστως αὐτοῖς συνείληνται καὶ ὁμοῦ δὲ τήν

2 ἐν ἄλλοις λόγοις : fortasse in libris nunquam scriptis ‖ 13 cf. *Or. Chald.*, fr. 1.1 des Places, p. 11 Kroll.

16 τὸ πέρας addidimus (τὸ ἔσχατον add. Taylor) : om. P ‖ 26 συνείληνται nos : συνείληπται P.

dignité égale à celles des pères, et pourtant ils se sont manifestés avec un être inférieur à eux. Parce qu'ils sont de cette sorte, ils gardent immaculées les processions universelles des pères et leur procurent l'inflexibilité dans leurs puissances et l'immutabilité dans leurs activités, tout en dépendant eux-mêmes de la pureté universelle. Et si jamais nous voyons certains des Anciens prétendre que *le toujours identique et semblable à soi* appartient à l'intellect[1], parce qu'il n'admet rien en lui venant des êtres inférieurs et qu'il ne se mélange pas non plus à eux, ils célèbrent toutes ces sortes de biens comme descendant non seulement dans l'Intellect mais aussi dans les autres intellects à partir de ces dieux, car *le caractère* même *d'être non mélangé* aux êtres inférieurs, qui appartient à l'être divin, et que le discours du *Banquet* célèbre particulièrement[2], et le fait de dépasser toutes choses par la pureté et par une puissance immuable, tout cela vient aux dieux grâce à la cause gardienne ; et de même que les pères sont les pourvoyeurs de la création féconde pour les autres dieux, et en particulier pour les dieux inflexibles[3], de même aussi les dieux immaculés donnent en cadeau la puissance de la pureté, non seulement aux pères, mais aussi aux autres mondes de dieux[4].

Tout à la fois donc sont venus à l'existence les trois rois intellectifs et les trois dieux immaculés, c'est-à-dire les gardiens des pères eux-mêmes, et autour des rois, ils ont fait venir à l'existence la garde immuable, et ils se sont établis d'une manière stable dans les rois. C'est pourquoi l'Étranger d'Athènes, de même qu'il met en ordre sa constitution au moyen de *la proportion la meilleure*, celle grâce à laquelle justement le démiurge *a lié et constitué le ciel tout entier*[5], de même aussi fait-il

1-2. Voir *Notes complémentaires*, p. 205.
3. Application du théorème général énoncé en *El. theol.* § 151.
4. Application du théorème général énoncé en *El. theol.* § 154.
5. Ce sont « le plus beau des liens » de *Timée* 31 C 2 et le « jugement de Zeus » de *Lois* VI 757 B 6, cf. *In Remp.* I, p. 288.29 - 289.6.

τε πρὸς τοὺς πατέρας ἔλαχον ἰσότιμον τάξιν καὶ ὡς ὑφειμένην αὐτῶν ⟨τὴν⟩ οὐσίαν ἔχοντες ἐξεφάνησαν. Τοιοῦτοι δὲ ὑπάρχοντες φρουροῦσι μὲν αὐτῶν τὰς ὅλας προόδους ἀχράντους, χορηγοῦσι δὲ αὐτοῖς τὸ ἄκλιτον ἐν ταῖς δυνάμεσι καὶ τὸ ἄτρεπτον ἐν ταῖς ἐνεργείαις, ἐξήρτηνται δὲ τῆς ὅλης καθαρότητος. Καὶ εἴ πού τινες ἡμῖν τῶν παλαιῶν τὸ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχον ἐπὶ τοῦ νοῦ θεωροῦσι τῷ μηδὲν αὐτὸν ἀπὸ τῶν καταδεεστέρων εἰς ἑαυτὸν χωρεῖν μηδὲ ἀναμίγνυσθαι τοῖς χείροσιν, ἀπὸ τῶν θεῶν τούτων τὰ τοιαῦτα πάντα ἀγαθὰ καὶ εἰς τὸν νοῦν καὶ εἰς τοὺς ἄλλους καθήκοντα ἀνυμνοῦσιν. Αὐτὸ γὰρ τὸ ἄμικτον τῆς θείας οὐσίας πρὸς τὰ δεύτερα, ὃ καὶ ὁ ἐν Συμποσίῳ λόγος εὐφημεῖ διαφερόντως, καὶ τὸ καθαρότητι καὶ ἀτρέπτῳ δυνάμει τῶν ὅλων ὑπερέχον, διὰ τὴν φρουρητικὴν ἥκει τοῖς θεοῖς αἰτίαν· καὶ ὥσπερ οἱ πατέρες τοῖς τε ἄλλοις ἅπασι καὶ τοῖς ἀκλίτοις θεοῖς τῆς γονίμου ποιήσεώς εἰσι χορηγοί, οὕτω δὴ καὶ οἱ ἄχραντοι θεοὶ καὶ τοῖς πατράσι καὶ τοῖς ἄλλοις θείοις διακόσμοις δωροῦνται τὴν τῆς καθαρότητος δύναμιν.

Ἅμα δὴ οὖν τοῖς νοεροῖς τρισὶ βασιλεῦσι καὶ οἱ τρεῖς ἄχραντοι θεοὶ καὶ αὐτῶν τῶν πατέρων φύλακες ὑπέστησαν καὶ περὶ αὐτοὺς ἐστήσαντο τὴν ἄτρεπτον φρουρὰν καὶ ἐν αὐτοῖς μονίμως ἵδρυσαν ἑαυτούς. Διὸ καὶ ὁ Ἀθηναῖος ξένος, ὥσπερ διὰ τῆς ἀρίστης ἀναλογίας διακοσμεῖ τὴν πολιτείαν, δι' ἧς καὶ ὁ δημιουργὸς συνέδησε καὶ συνεστήσατο τὸν ὅλον οὐρανόν, οὕτω δὴ καὶ φρου-

6-7 τινες τῶν παλαιῶν : scil. Plotinus, IV 4 (28), 2.15-16 || 11-13 cf. *Symp.* 211 D 8 - E 4 || 23-25 = *Legg.* VI 757 B 6 || 25-26 = *Tim.* 32 B 7.

2 τὴν addidimus : om. P || 5-6 ἐξήρτηνται P^2 : ἐξήρηνται P || 8 τῷ nos : τὸ P || 19 δωροῦνται f : δωρεῖται P || 26 οὐρανόν nos cum Platonis libris : ἀριθμόν P.

venir à l'existence une garde pour tous les habitants du pays, de manière que *rien, dans la mesure du possible, ne soit dépourvu de garde*[1], imitant ainsi les dieux intellectifs eux-mêmes qui gardent toutes choses grâce aux chefs immaculés. Et me semble-t-il, si l'Étranger d'Athènes appelle les chefs eux-mêmes *gardiens des lois* ou *gardiens*, c'est parce que les gardiens inflexibles aussi sont venus à l'existence en même temps que les chefs intellectifs du monde entier.

34

[*Exposé plus détaillé du même sujet*]

Mais ces arguments sont, je pense, plutôt étrangers à cette triade divine et ne s'élèvent vers elle qu'à partir des images les plus basses[2]. Et peut-être même, en laissant de côté ces arguments, pourrions-nous trouver de meilleures saisies intellectuelles pour nous lancer à la chasse[3] du sujet qui nous occupe ; et en examinant avec Platon les classes divines, peut-être pourrions-nous découvrir comment, lui aussi, célèbre cette classe de dieux et comment il la fait venir à l'existence avec les trois rois eux-mêmes que nous enseignons ici[4], et c'est précisément ce que nous enseigne, d'une manière mystérieuse, la vérité concernant ces dieux chez les autres théologiens aussi.

Ainsi donc, dans le mythe du *Protagoras*[5], Platon pour nous faire entrevoir les hauteurs transcendantes de Zeus et la supériorité de son être, sans mélange avec aucun des êtres inférieurs, supériorité en vertu de laquelle il est hors d'atteinte et de révélation[6] pour les classes particulières de dieux, en rapporte la cause à sa garde immuable et à la classe des dieux gardiens qui l'entourent. En effet, c'est grâce à cette classe que toutes les puissances démiurgiques sont fermement

1-6. Voir *Notes complémentaires*, p. 205.

ρὰν ὑφίστησι τοῖς ἐν τῇ χώρᾳ πᾶσιν, ἵνα μηδὲν ἀφρούρητον ᾖ κατὰ δύναμιν, μιμούμενος αὐτοὺς τοὺς νοεροὺς θεούς, οἳ τοῖς ἀχράντοις ἡγεμόσι τὰ πάντα φρουροῦσι. Καί μοι δοκεῖ καὶ αὐτοὺς τοὺς ἄρχοντας διὰ τοῦτο νομοφύλακας ἢ φύλακας προσαγορεύειν, διότι καὶ τοῖς τῶν κόσμων ὅλων νοεροῖς ἡγεμόσι συνυφεστήκασιν οἱ ἀκλινεῖς φύλακες.

λδ'

Ἀλλὰ ταῦτα μὲν πορρώτερον ἂν εἴη τῆς θείας ἐκείνης τριάδος ἐπιχειρήματα καὶ ἀπὸ τῶν ἐσχάτων εἰκόνων ἐπ' αὐτὴν ἀναγόμενα. Τάχα δ' ἂν καὶ ταῦτα ἀφέντες μειζόνων εὐπορήσαιμεν ἐπιβο|λῶν εἰς τὴν τοῦ προκειμένου θήραν, καὶ μετὰ τοῦ Πλάτωνος τὰ θεῖα γένη σκοποῦντες εὕροιμεν ἂν ὅπως καὶ ἐκεῖνος τὴν τάξιν ταύτην ἀνυμνεῖ τῶν θεῶν καὶ μετὰ τῶν τριῶν βασιλέων αὐτὴν τῶν νῦν παραδεδομένων συνυφίστησιν, ὥσπερ δὴ καὶ παρὰ τοῖς ἄλλοις θεολόγοις ἡ περὶ αὐτῶν ἀλήθεια μυστικῶς ἡμᾶς ἀναδιδάσκει.

Ἐν μὲν τοίνυν τῷ Πρωταγόρου μύθῳ τὴν ἐξῃρημένην τοῦ Διὸς περιωπὴν ἡμῖν ἐνδεικνύμενος καὶ τὴν ἀμιγῆ πρὸς τὰ δεύτερα πάντα τῆς οὐσίας ὑπεροχήν, δι' ἣν ἄβατός ἐστι καὶ ἀνέκφαντος τοῖς μεριστοῖς γένεσι τῶν θεῶν, ἐπὶ ⟨τὴν⟩ ἄτρεπτον αὐτοῦ φυλακὴν καὶ τὴν περὶ αὐτὸν φρουρητικὴν τάξιν ἀναφέρει τὴν αἰτίαν. Διὰ γὰρ ταύτην πᾶσαι μὲν αἱ δημιουργικαὶ δυνάμεις ἐν ἑαυταῖς ἵδρυνται μονίμως, πάντα

1-2 = *Legg.* VI 760 A 6 ‖ 5 = *ibid.* XI 920 A 6 ‖ 19-24 cf. *Prot.* 321 D 4-7.

15 αὐτὴν nos : αὐτῶν P ‖ 22 τὴν addidimus : om. P ‖ 23 αὐτοῦ Taylor : αὐτῶν P.

établies en elles-mêmes, que toutes les formes transcendent les êtres inférieurs dans une supériorité suprême, et que l'intellect démiurgique tout entier *demeure en repos dans l'état qui est habituellement le sien.* Car, dit-il, *les gardes de Zeus* sont *terribles* pour tout le monde, et c'est pour cette raison que ces classes de dieux dont Prométhée fait partie, ne peuvent pas s'unir immédiatement aux puissances immaculées et olympiennes du démiurge[1]. Si donc Socrate lui-même, sous la forme du mythe, nous enseigne clairement la garde qui entoure le démiurge, comment n'est-il pas évident, par là même, que la classe des dieux gardiens est venue à l'existence en même temps que les dieux intellectifs? Car de même que les *Oracles*[2] disent que la classe démiurgique est entourée *par une garde foudroyante*[3], de même aussi Platon dit qu'autour de cette classe se tiennent des gardiens qui protègent d'une manière inflexible la supériorité transcendante du démiurge par rapport à tous les êtres inférieurs[4].

D'autre part, dans le *Cratyle*, pour révéler qui est Cronos par le moyen de la vérité imprimée dans les noms, Socrate met sans doute en évidence l'existence propre de Cronos, selon laquelle il est venu à l'être comme le chef de tous les mondes intellectifs, mais aussi la monade du monde immaculé, qui lui est unie. Car Cronos est, comme il le dit dans ce passage, un intellect pur; en effet *coros* dans ce nom, dit-il, *ne désigne pas le fils, mais ce qui est pur et sans mélange dans l'intellect.* C'est donc d'une manière admirable que *le démiurge de* ces *noms* divins a réuni la propriété particulière de Cronos et la toute première monade de la triade immaculée. Car l'unité du premier père et du premier des dieux immaculés est insurpassable, et pour cette raison

1. Voir *Notes complémentaires*, p. 206.
2. Τὰ Λόγια, appellation relativement rare des *Oracles Chaldaïques*, cf. Lewy, p. 443. Un λόγιον est l'un des oracles de la collection, τὰ Λόγια est le titre même du recueil, cf. Kroll, p. 6-7 et le titre du commentaire sur le recueil entier est : Τὰ εἰς τὰ Λόγια, cf. Marinus, *V. Procli* § 26 et *In Remp.* I, p. 40.21.
3-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 206.

δὲ τὰ εἴδη κατ' ἄκραν ὑπεροχὴν ἐξῄρηνται τῶν δευτέρων, ὅλος δὲ ὁ δημιουργικὸς νοῦς ἐν τῷ ἑαυτοῦ μένει κατὰ τρόπον ἤθει. Αἱ γὰρ τοῦ Διός, φησί, φυλακαὶ φοβεραὶ τοῖς πᾶσιν ὑπάρχουσι, καὶ διὰ τοῦτο τὰ τηλικαῦτα γένη τῶν θεῶν, ὧν εἷς ἐστι καὶ ὁ Προμηθεύς, αὐτόθεν συνάπτεσθαι ταῖς ἀχράντοις καὶ Ὀλυμπίοις τοῦ δημιουργοῦ δυνάμεσιν οὐχ οἷά τέ ἐστιν. Εἰ τοίνυν σαφῶς αὐτὸς ὁ Σωκράτης ἐν μύθου σχήματι τὴν περὶ τὸν δημιουργὸν ἡμῖν παραδίδωσι φυλακήν, πῶς οὐχὶ δηλοῖ διὰ τούτων ὅτι τὸ φρουρητικὸν γένος συνυφέστηκε τοῖς νοεροῖς θεοῖς ; Ὡς γὰρ τὰ λόγια πρηστηρίδι φρουρᾷ περιέχεσθαί φησι τὴν δημιουργικὴν τάξιν, οὕτω δὴ καὶ ὁ Πλάτων φυλακὰς αὐτῇ περιεστάναι τὰς τὴν ἐξῃρημένην αὐτοῦ τῶν δευτέρων ἁπάντων ἀκρότητα φρουρούσας ἀκλίτως.

Ἐν δὲ δὴ τῷ Κρατύλῳ τὸν Κρόνον ὁ Σωκράτης ὅστις ἐστὶ διὰ τῆς ἐν τοῖς ὀνόμασιν ἀποτυπουμένης ἀληθείας ἐκφαίνων, δείκνυσι μὲν αὐτοῦ καὶ τὴν ἰδίαν ὕπαρξιν, καθ' ἣν ὑφέστηκε τῶν ὅλων νοερῶν διακόσμων ἐξηγούμενος, δείκνυσι δὲ καὶ τὴν συνηνωμένην αὐτῷ μονάδα τῆς ἀχράντου διακοσμήσεως. Νοῦς γάρ ἐστιν, ὥς φησιν ἐν ἐκείνοις, καθαρός · τὸ γὰρ κόρον αὐτοῦ, φησίν, οὐ σημαίνει τὸν παῖδα, ἀλλὰ τὸ καθαρὸν καὶ ἀκήρατον τοῦ νοῦ. Θαυμαστὸν οὖν τρόπον ἅμα καὶ τὴν Κρονίαν ἰδιότητα καὶ τὴν πρωτίστην τῆς ἀχράντου τριάδος μονάδα συνήνωσεν ὁ τῶν θείων τούτων ὀνομάτων δημιουργός. Ἀνυπέρβλητος γάρ ἐστιν ἡ ἕνωσις τοῦ τε | πρώτου πατρὸς

2-3 = *Tim.* 42 E 5-6 ‖ 3-4 = *Prot.* 321 D 7 ‖ 11 = *Or. Chald.*, p. 42 Kroll, cf. fr. 82.1 des Places ‖ 21-22 = *Crat.* 396 B 6-7 ‖ 25 = *ibid.* 390 E 1-2.

5 τηλικαῦτα P^2 : τηνικαῦτα P ‖ 11 πρηστηρίδι nos : πρηστήριδι P^2 πρηστῆριδι P ‖ 19 αὐτῷ o : αὐτοῦ P.

ce dieu inflexible est appelé par les Dieux *celui dont on ne parle pas*[1], il est dit *s'accorder* à l'intellect et être connu par les âmes au moyen du seul intellect, parce que précisément il est venu à l'existence dans le premier intellect selon une unique unité. Cronos donc, en tant qu'il est le tout premier intellect, est défini par son rang propre, mais en tant qu'il est intellect *pur et sans mélange*, il possède étroitement uni à lui-même l'immaculé, et pour cette raison il est le roi de tous les dieux intellectifs[2] ; de fait, en tant qu'intellect, il fait venir à l'existence tous les intellects, et en tant qu'intellect pur, il monte la garde sur les mondes d'intellects dans leur totalité.

Les discours de Platon ont donc montré que les deux pères sont coordonnés aux dieux immuables, le premier père par l'unité, le troisième père par la distinction. Maintenant si l'on veut considérer aussi leur unique garde inflexible l'un par rapport à l'autre, selon laquelle le troisième père se trouve solidement dans le premier en tant qu'il est l'intellect de celui-là et qu'il agit en référence à lui, dans le *Cratyle* encore considérez, s'il vous plaît, *les liens* dont les vies particulières, privées d'intellect et ravies[3] par la matière, ne peuvent participer, tandis que l'intellect divin lui-même et les âmes réunies à lui en participent selon l'ordre convenable pour elles. En effet, les liens de Cronos sans doute semblent tenir lié le très grand Cronos lui-même, mais en réalité ce qui est maintenu d'une manière immaculée autour de lui, ce sont les êtres qui jettent sur Cronos ces liens[4]. Car le lien est le symbole de la mise en ordre mainteneuse des dieux intellectifs, puisque tout ce qui est lié est maintenu dans l'être par le lien. Ces considérations font voir à nouveau que le bien

1. Voir *Notes complémentaires*, p. 206.
2. Cronos combine en lui-même les deux caractères intellectif et immaculé, pour lui il n'y a pas encore de distinction entre le dieu intellectif et le dieu immaculé, c'est pourquoi le dieu immaculé qui lui correspond est justement appelé « celui dont on ne parle pas ».
3-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 206.

καὶ τοῦ πρώτου τῶν ἀχράντων θεῶν, καὶ διὰ τοῦτο σιγώμενος καλεῖται ὑπὸ τῶν θεῶν οὗτος ὁ ἄκλιτος θεὸς καὶ τῷ νῷ συνῳδεῖν λέγεται καὶ κατὰ νοῦν μόνον ὑπὸ τῶν ψυχῶν γνωρίζεσθαι, διότι δὴ κατὰ μίαν ἕνωσιν ἐν τῷ πρώτῳ νῷ συνυφέστηκεν. Ὁ τοίνυν Κρόνος ὡς μὲν νοῦς ὁ πρώτιστος ἀφώρισται κατὰ τὴν ἰδίαν τάξιν, ὡς δὲ καθαρὸς νοῦς καὶ ἀκήρατος ἔχει καὶ τὸ ἄχραντον ἐν ἑαυτῷ συνηνωμένον, καὶ διὰ τοῦτο πάντων ἐστὶ τῶν νοερῶν θεῶν βασιλεύς· καὶ γὰρ ὡς νοῦς πάντας ὑφίστησι καὶ ὡς καθαρὸς νοῦς φρουρεῖ τὰς ὅλας αὐτῶν διακοσμήσεις.

Οἱ μὲν τοίνυν δύο πατέρες ὑπὸ τῶν τοῦ Πλάτωνος λόγων ἐπιδείκνυνται τοῖς ἀτρέπτοις θεοῖς συνταττόμενοι, καθ' ἕνωσιν μὲν ὁ πρῶτος, κατὰ διάκρισιν δὲ ὁ τρίτος. Εἰ δὲ βούλει καὶ τὴν μίαν αὐτῶν θεωρῆσαι πρὸς ἀλλήλους ἀκλινῆ φυλακήν, καθ' ἣν ὁ τρίτος πατὴρ ἐν τῷ πρώτῳ μονίμως ἐστίν, ἅτε δὴ νοῦς ὢν ἐκείνου καὶ περὶ ἐκεῖνον ἐνεργῶν, τοὺς ἐν τῷ Κρατύλῳ πάλιν ἐννόει μοι δεσμούς, ὧν αἱ μὲν μερισταὶ ζωαὶ καὶ νοῦ στερηθεῖσαι καὶ περὶ τὴν ὕλην ἐπτοημέναι μετέχειν ἀδυνατοῦσιν, αὐτὸς δὲ ὁ θεῖος νοῦς καὶ αἱ πρὸς αὐτὸν συναφθεῖσαι ψυχαὶ κατὰ τὴν προσήκουσαν αὐταῖς τάξιν μεταλαγχάνουσιν. Οἱ γὰρ Κρόνιοι δεσμοὶ δοκοῦσι μὲν αὐτὸν καταδεῖν τὸν μέγιστον Κρόνον, τῷ δὲ ὄντι τὰ περιβάλλοντα αὐτῷ τοὺς δεσμοὺς περὶ αὐτὸν συνέχονται ἀχράντως. Τῆς γὰρ συνεκτικῆς τῶν νοερῶν θεῶν διακοσμήσεως σύμβολόν ἐστιν ὁ δεσμός, ἐπειδὴ πᾶν τὸ δεδεμένον ὑπὸ τοῦ δεσμοῦ συνέχεται. Πάλιν οὖν ἐκ τούτων καταφαίνεται τὸ μὲν ἀπὸ τῶν συνεκτικῶν

1-3 cf. *Or. Chald.*, p. 16 Kroll ‖ 18 = *Crat.* 404 A 6.

2 ὑπὸ P^2 (in rasura scr.) ‖ 12-13 ὑπὸ τῶν τοῦ Πλάτωνος λόγων P^2 : ὑπὸ τοῦ Πλάτωνος τῶν λόγων P ‖ 25 συνέχονται P^2 : συνέχον P.

de la garde qui va des dieux mainteneurs jusqu'aux rois intellectifs, les unifie et les rassemble dans l'unité (car le lien garde ce qui est maintenu par lui), et que les dieux immuables gardent inflexiblement les classes de ces dieux. En effet, la garde de ces dieux est de deux sortes : la première est primordiale et unitaire, elle dépend de la triade des dieux mainteneurs[1] ; la deuxième coexiste avec <les rois intellectifs eux-mêmes et les soustrait> à tout glissement vers les êtres inférieurs. En effet, les pères intellectifs se tiennent au-dessus des dieux immaculés et sont établis au-dessus de l'univers grâce à leur puissance inflexible, ferme et immuable.

Et s'il faut que non seulement ces deux pères participent sous ces rapports à cette classe gardienne, mais aussi que la déesse intermédiaire entre eux, celle qui donne la vie, reçoive la monade des dieux immuables, qui lui est coordonnée, il est nécessaire, je pense, que la classe toute première des chefs immaculés soit elle aussi triadique dans les pères intellectifs et qu'elle possède le même nombre parfait que les trois dieux intellectifs, c'est-à-dire que le premier soit solidement uni au premier, le deuxième soit d'une certaine façon séparé du deuxième et en même temps uni à lui, le troisième soit tout à fait séparé du troisième ; et ainsi il faut que, dans la classe paternelle, le monde des dieux immaculés lui aussi procède en même temps que les pères, divisé d'une manière triadique comme cette triade-là, et que le premier dieu immaculé garde la monade cachée et primordiale de Cronos transcendante à toutes choses et établisse parfaitement en Cronos les causes qui procèdent de lui et qui ensuite se convertissent vers lui ; que le deuxième dieu conserve la puissance génératrice de la reine Rhéa pure de la matière et immaculée, et tienne la procession universelle de cette

1. Cette garde qui dépend de la triade des dieux mainteneurs, qui est la deuxième triade des dieux intelligibles-intellectifs, doit être Adrastée, voir *Théol. plat.* IV 17, p. 52.3-21, et *In Tim.* III, p. 303.26-30.

θεῶν εἰς τοὺς νοεροὺς ἐφῆκον βασιλέας τῆς φρουρᾶς ἀγαθὸν ἑνωτικὸν αὐτῶν καὶ συναγωγὸν εἰς ἓν (ὁ γὰρ δεσμὸς φρουρεῖ τὸ συνεχόμενον ὑφ' ἑαυτοῦ), οἱ δὲ ἄτρεπτοι θεοὶ τὰς οἰκείας αὐτῶν τάξεις ἀκλινῶς διαφυλάττοντες. Διττὴ γὰρ ἡ φρουρὰ τῶν θεῶν τούτων, ἡ μὲν πρωτουργὸς καὶ ἑνοειδής, τῆς τῶν συνεκτικῶν θεῶν ἐξηρτημένη τριάδος, ἡ δὲ συνυπάρχουσα αὐτοῖς *** ἀπὸ τῆς πρὸς τὰ δεύτερα πάντα ῥοπῆς. Ἐποχοῦνται γὰρ οἱ νοεροὶ πατέρες τοῖς ἀχράντοις θεοῖς καὶ τῶν ὅλων ὑπερίδρυνται διὰ τὴν ἄκλιτον ἐκείνων καὶ ἀκαμπῆ καὶ ἄτρεπτον δύναμιν.

Εἰ δὲ δεῖ μὴ μόνον ἐν τούτοις τοὺς δύο τούτους πατέρας τῆς φρουρητικῆς ταύτης μετέχειν τάξεως, ἀλλὰ καὶ τὴν μέσην αὐτῶν θεόν, τὴν ζωογόνον, τὴν σύστοιχον αὐτῇ μονάδα τῶν ἀτρέπτων εἰληχέναι θεῶν, ἀνάγκη δήπου καὶ τὴν τῶν ἀχράντων ἡγεμόνων πρωτίστην τάξιν ἐν τοῖς νοεροῖς πατράσι τριαδικὴν εἶναι καὶ τοῖς τρισὶ νοεροῖς θεοῖς τὸν αὐτὸν ἔχειν τέλειον ἀριθμόν, καὶ τὸν μὲν πρῶτον τῷ πρώτῳ μο|νίμως ἡνῶσθαι, τὸν δὲ δεύτερον διακρίνεσθαί πως ἐκ τοῦ δευτέρου μετὰ τῆς πρὸς αὐτὸν ἑνώσεως, τὸν δὲ τρίτον ἤδη διακεκρίσθαι τοῦ τρίτου · καὶ οὕτω δὴ κατὰ τὴν τάξιν τὴν πατρικὴν καὶ τὴν ἄχραντον αὐτοῖς συμπροϊέναι διακόσμησιν τριαδικῶς διῃρημένην, ὥσπερ ἐκείνην, καὶ τὸν μὲν πρῶτον τὴν κρύφιον τοῦ Κρόνου καὶ πρωτουργὸν μονάδα φρουρεῖν τῶν ὅλων ὑπερέχουσαν καὶ τὰς ἀπ' αὐτοῦ προϊούσας αἰτίας καὶ εἰς αὐτὸν αὖθις ἐπιστρεφούσας ἐν αὐτῷ τελέως ἑδράζειν, τὸν δὲ δεύτερον τὴν γεννητικὴν τῆς βασιλίδος Ῥέας δύναμιν καθαρὰν ἀπὸ τῆς ὕλης καὶ ἄχραντον διασῴζειν καὶ τὴν ἐπὶ πάντα

6 ἐξηρτημένη P^2 : ἐξηρημένη P ‖ 7 lacunam signauimus, supple ex. gr. τοῖς νοεροῖς βασιλεῦσι καὶ ἀνέχουσα ‖ 15 τά(ξ)ιν s.u. scr. P^2 : om. P.

déesse séparée des êtres inférieurs sur lesquels elle déverse *les canaux* de la vie ; et qu'enfin le troisième dieu maintienne la démiurgie tout entière établie au-dessus des choses créées et solidement installée en elle-même, et garde celle-ci inflexible à l'égard des êtres sur lesquels elle exerce sa providence, unique et complètement transcendante à toute la création particulière[1].

35

[*Les dieux immaculés sont les Courètes chez Platon*]

Partons donc de cet enseignement indéfini et général au sujet de ces dieux, exposons à leur sujet la tradition grecque[2] que Platon nous a transmise, et montrons que Platon suit jusqu'aux noms mêmes les théologiens des Grecs[3], tout comme il l'a fait dans la doctrine mystérieuse des trois rois, et que, dans l'explication des dieux immaculés, il ne s'écarte pas de l'enseignement de ces théologiens.

Qui ne sait, parmi ceux qui connaissent tant soit peu la théosophie grecque, que dans les initiations indicibles des théosophes et dans leurs autres activités relatives aux dieux[4], la classe des Courètes est particulièrement célébrée par eux comme présidant sur le caractère immaculé, comme commandant <la pureté> divine et comme s'étant rattachée à elle-même la garde de l'univers? En tout cas, ces dieux-là sont dits monter la garde et sur la reine Rhéa et sur le démiurge de l'univers, et lorsqu'ils procèdent jusqu'aux causes de la vivification et de la démiurgie particulières, ils sont dits

1. Ainsi la triade des dieux gardiens ou immaculés est juxtaposée à celle des dieux intellectifs, et les monades correspondantes de ces deux triades doivent être totalement unies au degré supérieur et totalement distinctes au degré inférieur. Les dieux gardiens ne jouent un rôle actif qu'au degré de Zeus, c'est le vieux mythe des Courètes qui est sous-jacent à cette construction. Proclus va l'exposer au chapitre suivant.

2-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 207.

πρόοδον αὐτῆς ἀνέχειν ἀπὸ τῶν δευτέρων, οἷς ἐπιρρεῖ τοὺς τῆς ζωῆς ὀχετούς, τὸν δὲ δὴ τρίτον τὴν ὅλην δημιουργίαν ὑπεριδρυμένην τῶν δημιουργουμένων καὶ μονίμως ἑστῶσαν ἐν ἑαυτῇ φυλάττειν καὶ ἄκλιτον αὐτὴν πρὸς τὰ προνοούμενα φρουρεῖν καὶ μίαν καὶ παντελῆ τῆς μερικῆς ὑπερηπλωμένην ἁπάσης ποιήσεως.

λε'

Ἴθι δὴ οὖν ἀπὸ τῆς ἀορίστου ταύτης καὶ κοινῆς περὶ τῶν θεῶν τούτων διδασκαλίας καὶ τὴν Ἑλληνικὴν περὶ αὐτῶν φήμην ὑπὸ τοῦ Πλάτωνος ἡμῖν παραδοθεῖσαν εἰς μέσον ἀγάγωμεν καὶ ἐπιδείξωμεν αὐτὸν καὶ μέχρι τῶν ὀνομάτων ἑπόμενον τοῖς παρ' Ἕλλησι θεολόγοις, καθάπερ ἐν τῇ τῶν τριῶν βασιλέων μυστικῇ θεωρίᾳ, κἀν τῇ τῶν ἀχράντων θεῶν ἐξηγήσει τῆς ἐκείνων οὐκ ἀφιστάμενον ὑφηγήσεως.

Τίς γὰρ οὐκ οἶδε τῶν καὶ σμικρὰ τῆς Ἑλληνικῆς θεοσοφίας ἀκηκοότων ἔν τε ταῖς ἀρρήτοις αὐτῶν τελεταῖς καὶ ταῖς ἄλλαις περὶ τῶν θεῶν πραγματείαις τὴν τῶν Κουρήτων τάξιν παρ' αὐτοῖς διαφερόντως ὑμνημένην ὡς τῆς ἀχράντου προεστῶσαν ἰδιότητος *** τῆς θεᾶς ἡγεμονοῦσαν καὶ τὴν φρουρὰν τῶν ὅλων εἰς ἑαυτὴν ἀναδησαμένην ; Οὗτοι γοῦν οἱ θεοὶ καὶ τὴν βασιλίδα Ῥέαν λέγονται φρουρεῖν καὶ τὸν τῶν ὅλων δημιουργόν, καὶ μέχρι τῶν αἰτίων τῆς μεριστῆς ζωογονίας τε καὶ δημιουργίας προϊόντες τήν τε

2 = *Or. Chald.*, fr. 65.2 des Places, p. 35 Kroll || 21-p. 128.2 cf. *Orphic.*, fr. 151 Kern.

10 αὐτῶν nos : αὐτῆς P || 20 lacunam signauimus, quam sic fere supplendam esse censuimus καὶ τῆς καθαρότητος || τῆς θεᾶς P : an τῆς θείας leg. ? || 21 οὗτοι ci. Kern, *Orph. fr.* 151 : αὐτοὶ P.

maintenir Corè et Dionysos transcendants par rapport aux êtres inférieurs, tout de même qu'ici les Courètes maintiennent les monades primordiales de la vivification entière et de toute la démiurgie.

Cette classe des Courètes donc, non seulement Orphée et les théologiens antérieurs à Platon l'ont connue et, l'ayant connue, l'ont honorée d'un culte[1], mais aussi l'Étranger d'Athènes l'a célébrée dans les *Lois* : car il dit que, en Crète, *les divertissements en armes des Courètes* sont les modèles principiels de tout le mouvement bien rythmé. Et dans ce passage, il ne s'est pas contenté de mentionner cette classe des Courètes, mais il fait encore connaître leur unique hénade[2], à savoir notre souveraine Athéna, à laquelle précisément la mystagogie des théologiens antérieurs à Platon rattache toute la procession des Courètes ; en haut elle les couronne des symboles d'Athéna, en tant qu'ils président à la vie toujours florissante et à l'intellection *vigoureuse*, en bas au contraire elle les soumet d'une manière éclatante à la providence d'Athéna[3]. Car, les tout premiers Courètes, en tant qu'ils sont les compagnons de la déesse intelligible et cachée, se contentent des symboles qui procèdent depuis cette déesse, tandis que les Courètes de deuxième ou de troisième classes dépendent de la monade intellective d'Athéna. Que dit donc <l'Étranger> d'Athènes au sujet de cette monade qui convertit d'une manière immaculée vers elle les processions des Courètes : *Chez nous aussi, d'autre part, la Vierge Souveraine, ayant trouvé du charme à l'éducation par la danse, ne pense pas devoir y participer les mains vides; mais*

1. Ces « Théologiens antérieurs à Platon » qui ont connu et « honoré d'un culte » la classe des Courètes, doivent être de nouveau Orphée ou des poètes théologiens.

2. Athéna est donc le nom de l'hénade des dieux immaculés ou gardiens que sont les Courètes : encore un cas où la « démythologisation » proclienne est complète, cf. *Théol. plat.* III, Introduction, p. LXXI-LXXII.

3. Voir *Notes complémentaires*, p. 207.

Κόρην ἐν ἐκείνοις καὶ τὸν Διόνυσον ἐξῃρημένους τῶν δευτέρων φυλάττειν, ὥσπερ ἐνταῦθα τὰς τῆς ὅλης ζωογονίας καὶ τῆς παντελοῦς δημιουργίας πρωτουργοὺς ἀνέχουσι μονάδας.

Ταύτην δὴ οὖν τὴν Κουρητικὴν τάξιν οὐ μόνον Ὀρφεὺς καὶ οἱ πρὸ τοῦ Πλάτωνος ἔγνωσαν θεολόγοι καὶ γνόντες ἐθρήσκευσαν, ἀλλὰ καὶ ὁ Ἀθηναῖος ξένος ἐν Νόμοις ἀνύμνησεν· τὰ γὰρ ἐν Κρήτῃ τῶν Κουρήτων ἐνόπλια παίγνια πάσης τῆς εὐρύθμου κινήσεως εἶναί φησιν ἀρχηγικὰ παραδείγματα. Καὶ νῦν οὐδὲ τοῦτο ἀπέχρησεν αὐτῷ, τὸ τῆς Κουρητικῆς μνησθῆναι ταύτης τάξεως, ἀλλὰ καὶ προστίθησι καὶ τὴν μίαν αὐτῶν ἑνάδα, τὴν δέσποιναν ἡμῶν Ἀθηνᾶν, | ἧς καὶ ἡ παρὰ τοῖς πρὸ αὐτοῦ θεολόγοις μυσταγωγία τὴν ὅλην ἐξάπτει τῶν Κουρήτων πρόοδον, ἄνω μὲν αὐτοὺς περιστέφουσα τοῖς Ἀθηναϊκοῖς συμβόλοις ὡς τῆς ἀειθαλοῦς ζωῆς καὶ τῆς ἀκμαίας νοήσεως προστάτας, κάτω δὲ περιφανῶς ὑποτάττουσα τῇ τῆς Ἀθηνᾶς προνοίᾳ. Οἱ μὲν γὰρ πρώτιστοι Κούρητες ἅτε τῆς νοητῆς ὄντες θεοῦ καὶ κρυφίας ὀπαδοὶ τοῖς ἐκεῖθεν προϊοῦσιν ἀρκοῦνται συνθήμασιν, οἱ δὲ ἐν ταῖς δευτέραις καὶ τρίταις τάξεσι τῆς νοερᾶς Ἀθηναϊκῆς ἐξήρτηνται μονάδος. Τί οὖν δή φησιν ὁ Ἀθηναῖος ⟨ξένος⟩ περὶ τῆς μονάδος ταύτης τῆς ἀχράντως εἰς ἑαυτὴν ἐπιστρεφούσης τὰς Κουρητικὰς προόδους ; Ἡ δὲ αὖ που παρ' ἡμῖν κόρη καὶ δέσποινα εὐφρανθεῖσα τῇ τῆς χορείας παιδείᾳ κεναῖς χερσὶν οὐκ ᾠήθη δεῖν ἀθύρειν, πανοπλίᾳ

8-9 = *Legg.* VII 796 B 6 - C 2 || 13-14 cf. *Orphic.*, fr. 185 Kern || 15 cf. *Orphic.*, fr. 186 Kern || 16 = *Or. Chald.*, fr. 130.2 des Places, p. 54 Kroll || 24-p. 129.2 = *Legg.* VII 796 B 6 - C 2.

12-13 τὴν δέσποιναν ἡμῶν Ἀθηνᾶν nos : τὴν δέσποιναν ἡμῶν τὴν ἀθηνᾶν P τὴν δέσποιναν ὑμνῶν ἀθηνᾶν P[2] || 15 περιστέφουσα nos : περιστρέφουσα P || 22 ξένος addidimus : om. P || 25 παιδείᾳ P : παιδιᾷ Platonis libri.

s'étant revêtue de son armement complet, c'est ainsi qu'elle voulut se livrer à la danse[1]. Par ces mots, donc, l'Étranger d'Athènes montre clairement la parenté de la triade des Courètes[2] avec la monade d'Athéna. Car, de même qu'il a dit que la triade des Courètes *se divertit en armes*, de même aussi il dit que la déesse qui commande les Courètes, *est revêtue de son armement complet* pour entamer avec eux *le mouvement bien rythmé* ; et de même qu'il a nommé cette triade, à cause de sa pureté, triade des Courètes, de même aussi il a appelé cette déesse *Corè* (Vierge) en tant qu'elle est la cause de leur puissance immaculée. Car le mot *coros* comme le dit Socrate dans le *Cratyle*, *signifie le pur et le sans mélange* ; d'où il suit que les Courètes ont reçu cette dénomination parce qu'ils président à la pureté immaculée des dieux, et que leur monade est particulièrement célébrée comme *Vierge Souveraine*[3], parce qu'elle est la pourvoyeuse pour les dieux de la conduite inflexible et vigoureuse.

Le caractère *coros* donc, comme nous venons de le dire, est le symbole de la pureté sur laquelle les dieux Courètes président et en vertu de laquelle ils sont participés par les autres êtres. Quant au caractère d'*être en armes*, il est le symbole de la puissance gardienne par laquelle les Courètes maintiennent dans l'être les touts, les gardent transcendants aux êtres inférieurs et les conservent stables en eux-mêmes. En effet, chez les hommes aussi, quelle autre utilité peuvent bien présenter les armes, sinon la garde qu'elles assurent? Car, ce sont elles qui assurent singulièrement la protection des cités. C'est pourquoi les mythes eux aussi <quand ils veulent représenter> la force invincible des dieux immaculés, leur attribuent un équipement d'armes ; et lorsqu'ils revêtent l'unique hénade elle-même de ces dieux *d'un armement complet*, c'est donc qu'ils l'établissent au-dessus de ces dieux. Car ce qui est complet est supérieur à ce qui est divisé en

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 207-208.

δὲ παντελεῖ κοσμηθεῖσα οὕτω τὴν ὄρχησιν διαπεραίνει. Διὰ δὴ τούτων τὴν συγγένειαν τῆς Κουρητικῆς τριάδος πρὸς τὴν Ἀθηναϊκὴν μονάδα δείκνυσιν ἐναργῶς ὁ Ἀθηναῖος ξένος. Ὥσπερ γὰρ ἐκείνην ἐνόπλια παίζειν εἴρηκεν, οὕτω δὴ καὶ τὴν ἡγεμονοῦσαν αὐτῶν θεὸν πανοπλίᾳ παντελεῖ κεκοσμημένην τῆς ἐνρύθμου κινήσεως αὐτοῖς ἐξάρχειν φησί· καὶ ὥσπερ ἐκείνην ἀπὸ τῆς καθαρότητος Κουρητικὴν προσηγόρευσεν, οὕτω δὴ καὶ ταύτην ὡς αἰτίαν αὐτῶν τῆς ἀχράντου δυνάμεως κόρην ἀπεκάλεσε. Τὸ γὰρ κορόν, ὥς φησιν ὁ ἐν τῷ Κρατύλῳ Σωκράτης, σημαίνει τὸ καθαρὸν καὶ ἀκήρατον· ὅθεν δὴ καὶ οἱ Κούρητες τὴν ἐπωνυμίαν ἔλαχον τῆς ἀχράντου προεστῶτες καθαρότητος τῶν θεῶν, καὶ ἡ μονὰς αὐτῶν δέσποινα καὶ κόρη διαφερόντως ἀνύμνηται, τῆς ἀκλίτου καὶ ἀκμαίας χορηγὸς οὖσα τοῖς θεοῖς ἡγεμονίας.

Τὸ μὲν οὖν κορόν, ὥσπερ εἴπομεν, σύμβολόν ἐστι τῆς καθαρότητος, ἧς οἶδε οἱ θεοὶ προηγοῦνται καὶ καθ' ἣν ὑπὸ τῶν ἄλλων μετέχονται. Τὸ δὲ ἐνόπλιον τῆς φρουρητικῆς ἐστι δυνάμεως σύνθημα, καθ' ἣν τὰ ὅλα συνέχουσι καὶ φρουροῦσιν ἐξῃρημένα τῶν δευτέρων καὶ ἐν αὐτοῖς ἑστῶτα διαφυλάττουσι. Καὶ τί γὰρ ἂν ἄλλο καὶ παρ' ἀνθρώποις γένοιτο τῶν ὅπλων ὄφελος πλὴν τῆς ἀπ' αὐτῶν φρουρᾶς ; Ταῦτα γάρ ἐστι τὰ τῶν πόλεων διαφερόντως φυλακτήρια. Διὸ καὶ οἱ μῦθοι τοῖς ἀχράντοις θεοῖς τὴν ἀνανταγώνιστον * ῥώμην, ἐνόπλιον αὐτοῖς ἀποδεδώκασι σκευήν· αὐτὴν δὲ ἄρα τὴν μίαν αὐτῶν ἑνάδα παντελεῖ πανοπλίᾳ κοσμήσαντες ὑπερίδρυσαν ἐκείνων. Προηγεῖται γὰρ τὸ παντελὲς τῶν κατὰ μέρη | διῃρη-**

10-12 = *Crat.* 396 B 6-7.

15 ἀνύμνηται Portus : ἀνυμνεῖται P ‖ 20 καθ' ἣν nos : καθ' ἓν P ‖ 26 lacunam signauimus, supple ex. gr. ἀνατιθέντες.

parties, et l'armement complet préexiste à la distribution particulière des puissances gardiennes. Et il me semble que, par ces discours, encore une fois, Platon dit la même chose que ce qui a été révélé ensuite[1] par les Dieux, et celle que les Dieux nomment *armée de pied en cap*, celle-là Platon la célèbre comme *étant revêtue de son armement complet :*

Car moi, divine, me voici armée de pied en cap avec mon armement[2].

Car le caractère complet s'agissant de l'équipement en armes pour danser la pyrrhique et le caractère immaculé s'agissant de la puissance, conviennent à la monade d'Athéna d'après Platon, et à celle qui est *armée de pied en cap* selon l'enseignement des *Oracles*.

De plus le rythme et la danse sont le symbole mystérieux de cette divinité, parce que les Courètes maintiennent dans l'être la puissance immaculée de la vie divine, parce qu'ils gardent toutes les processions de cette vie toujours ordonnées selon l'unique loi divine et parce qu'ils les maintiennent transcendantes à la matière[3]. En effet, le dépourvu de forme, l'indéfini et le dépourvu de rythme sont des caractères propres de la matière, donc ce qui est immatériel, déterminé et immaculé est pourvu de rythme et d'ordre, et est intellectif. Car c'est pour cette raison que le ciel aussi est dit danser[4] perpétuellement et que tous les cercles célestes participent au mouvement bien rythmé et harmonieux, remplis qu'ils sont de cette puissance depuis en haut à partir des dieux immaculés. En effet, parce qu'ils ont un mouvement circulaire, ils reproduisent l'intellect et le mouvement circulaire de l'intellect[5], et parce qu'ils le font d'une manière harmonieuse et selon les rythmes premiers et meilleurs, ils participent à la propriété des dieux gardiens.

1-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 208.
5. Allusion au début de Plotin, *Enn.* II 2, lui-même écho de *Tim.* 34 A 4, cf. P. Henry, *Les États du texte de Plotin*, Paris-Bruxelles 1938, p. 213, où le nombre des citations fera voir qu'il s'agit d'un texte extrêmement célèbre.

μένων, καὶ ἡ πανοπλία τῆς μεριστῆς τῶν φρουρητικῶν δυνάμεων διανομῆς προϋφέστηκε. Καί μοι δοκεῖ διὰ τούτων πάλιν ὁ Πλάτων τὰ αὐτὰ λέγειν τοῖς ὑπὸ τῶν θεῶν ὕστερον πεφασμένοις, καὶ ἣν ἐκεῖνοι πάντευχον προσειρήκασι, ταύτην πανοπλίᾳ παντελεῖ κεκοσμημένην εὐφημεῖν ·

Καὶ γὰρ δὴ πάντευχος ἐνόπλιος † εἶκα θεή †.

Τὸ γὰρ παντελὲς ἐν τῇ τῶν ὅπλων τῶν πυρριχίων ἕξει καὶ τὸ ἄχραντον ἐν τῇ δυνάμει τῇ μὲν Ἀθηναϊκῇ μονάδι κατὰ Πλάτωνα προσήκει, τῇ δὲ παντεύχῳ κατὰ τὴν τῶν λογίων ὑφήγησιν.

Ἔτι τοίνυν ὁ ῥυθμὸς καὶ ἡ ὄρχησις σύνθημα τῆς θεότητός ἐστι ταύτης μυστικόν, διότι δὴ τῆς ζωῆς τῆς θείας τὴν ἄχραντον συνέχουσι δύναμιν καὶ διότι τὰς ὅλας αὐτῆς προόδους τεταγμένας ἀεὶ καθ' ἕνα τὸν θεῖον ὅρον διαφυλάττουσι καὶ διότι τῆς ὕλης αὐτὰς ἐξῃρημένας ἀνέχουσι. Τὸ γὰρ ἀνείδεον καὶ τὸ ἀόριστον καὶ τὸ ἄρρυθμον τῆς ὕλης ἐστὶν ἰδίωμα · τὸ τοίνυν ἄυλον καὶ τὸ ὡρισμένον καὶ τὸ ἄχραντον ἔνρυθμόν ἐστι καὶ τεταγμένον καὶ νοερόν. Διὰ γὰρ τοῦτο καὶ ὁ οὐρανὸς ἀιδίως χορεύειν λέγεται καὶ πάντες οἱ κατ' οὐρανὸν κύκλοι τῆς ἐνρύθμου καὶ ἐναρμονίου μετέχουσι κινήσεως, ἄνωθεν ἀπὸ τῶν ἀχράντων θεῶν τῆς δυνάμεως ταύτης ἀποπληρούμενοι. Διότι μὲν γὰρ κύκλῳ κινοῦνται, τὸν νοῦν ἀποτυποῦνται καὶ τὴν νοερὰν περιφοράν · διότι δὲ ἐναρμονίως καὶ κατὰ τοὺς πρώτους καὶ ἀρίστους ῥυθμούς, τῆς τῶν φρουρητικῶν θεῶν μετέχουσιν ἰδιότητος.

7 = *Or. Chald.*, fr. 72 des Places, p. 36 Kroll ‖ 20-21 cf. *Epin.* 982 E 4-5 ‖ 23-24 = Plot. II 2 (14), 1.1.

3-4 λέγειν τοῖς ὑπὸ τῶν θεῶν ὕστερον πεφασμένοις P : λ. ὕστερον τ. ὑ. τ. θ. πεφασμένοις P[2] ‖ 5-6 εὐφημεῖν P ut uidetur : εὐφημεῖ P[2] (eras. ν) ‖ 7 εἶκα θεή locus corruptus nondum sanatus, uide adn. ‖ 8 πυρριχίων in rasura scr. P[2].

Enfin, la triade des chefs immaculés dépend du sommet des dieux intellectifs, et que cette triade procède de ce sommet, Platon lui-même l'enseigne en plaçant la toute première cause de la pureté en Cronos, le roi de toute l'hebdomade intellective[1]. En effet, c'est là que le *coron* existe à titre premier, comme il nous l'a enseigné dans le *Cratyle*, et <la> cause primordiale de la pureté préexiste en lui d'une manière unitaire. Car, c'est pour cette raison que la monade d'Athéna est appelée *Corè*, et que la triade des Courètes est célébrée de cette manière, à savoir parce qu'elle dépend de la pureté qui est dans le père intellectif.

36

[*Quatrième partie :*]
[*la septième monade intellective*]
[*Le septième dieu intellectif chez Platon*]

Voilà donc tout ce que nous avions à dire selon l'enseignement de Platon au sujet des chefs immaculés. Ce qui reste maintenant, c'est la cause qui referme la série de l'hebdomade intellective tout entière, cause toute première et unitaire de toute division, au sujet de laquelle nous allons dire ce qui suit.

Ainsi donc, *les coupures* des dieux intellectifs, qui ont été célébrées par tous les théologiens Grecs[2], et qui font allusion aux distinctions qui sont en eux, sont effectuées en eux par la septième monade, cause de la division par laquelle les dieux intellectifs se sont séparés des dieux qui leur sont supérieurs pour procéder vers une autre classe de dieux, ont reçu une unité transcendant les dieux inférieurs et par suite forment par eux-mêmes une classe distincte et une procession définie numériquement. Quant à Platon, s'il permet aux poètes inspirés par Apollon de faire allusion à ces réalités d'une manière mystérieuse[3], il n'en défend pas moins à la

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 208-209.

Καὶ μὴν τῆς ἀκρότητος τῶν νοερῶν θεῶν ἡ τῶν ἀχράντων ἡγεμόνων τριὰς ἐξήρτηται· καὶ ὅτι πρόεισιν ἀπ' ἐκείνης, αὐτὸς ὁ Πλάτων ἀναδιδάσκει τὴν πρωτίστην τῆς καθαρότητος αἰτίαν ἐν τῷ Κρόνῳ τιθέμενος, τῷ βασιλεῖ τῆς νοερᾶς ἁπάσης ἑβδομάδος. Ἐκεῖ γὰρ τὸ κορόν ἐστι πρώτως, ὡς αὐτὸς ἐν Κρατύλῳ παραδέδωκεν ἡμῖν, καὶ ⟨ἡ⟩ πρωτουργὸς αἰτία τῆς καθαρότητος ἑνιαίως ἐν αὐτῷ προϋφέστηκε. Διὰ γὰρ τοῦτο καὶ ἡ Ἀθηναϊκὴ μονὰς προσείρηται κόρη καὶ ἡ Κουρητικὴ τριὰς τὸν τρόπον τοῦτον ἀνύμνηται, τῆς ἐν τῷ νοερῷ πατρὶ καθαρότητος ἐξηρτημένη.

λϛ′

Περὶ μὲν οὖν τῶν ἀχράντων ἡγεμόνων τοσαῦτα κατὰ τὴν τοῦ Πλάτωνος ὑφήγησιν εἴχομεν λέγειν. Λοιπὴ δέ ἐστιν ἡ τῆς νοερᾶς ἑβδομάδος ἁπάσης συγκλείουσα τὸν ἀριθμὸν καὶ τῆς ὅλης διαιρέσεως πρωτίστη καὶ | ἑνοειδὴς αἰτία, περὶ ἧς κατὰ τὸ ἑξῆς ποιησόμεθα τοὺς λόγους.

Αἱ μὲν οὖν παρὰ πᾶσιν τοῖς τὰ θεῖα σοφοῖς παρ' Ἕλλησιν ὑμνημέναι τομαὶ τῶν νοερῶν θεῶν, τὰς ἐν αὐτοῖς αἰνισσόμεναι διακρίσεις, κατὰ τὴν ἑβδόμην αὐτοῖς ἀποτελοῦνται μονάδα, τὴν τῆς διαιρέσεως αἰτίαν, καθ' ἣν τῶν τε ὑπερκειμένων ἑαυτοὺς διέστησαν θεῶν εἰς ἑτέραν τάξιν προελθόντες καὶ τῶν καταδεεστέρων ἐξῃρημένην ἔλαχον ἕνωσιν καὶ καθ' ἑαυτοὺς τὴν διωρισμένην ἔχουσι τάξιν καὶ τὴν κατ' ἀριθμὸν ἀφοριζομένην πρόοδον. Ὁ δέ γε Πλάτων συγχωρεῖ μὲν τοῖς φοιβολήπτοις ποιηταῖς μυστικῶς τὰ τοιαῦτα αἰνίσσεσθαι, τοὺς δὲ πολλοὺς ἐξείργει

5-6 cf. *Crat.* 396 B 6-7 || 8-9 cf. *Legg.* VII 796 B 6 || 17-18 τοῖς τὰ θεῖα σοφοῖς παρ' Ἕλλησιν : scil. Hesiodo et Orpheo.

6 ἡ addidimus : om. P.

multitude de les écouter parce qu'elle croit sans les critiquer les mythes qui voilent la vérité ; et c'est à cause de ce défaut que Socrate a convaincu Euthyphron d'être ignorant des choses divines. Et par conséquent, selon l'intellect divinement inspiré de Platon lui-même, en ramenant toutes ces fictions mythiques à la vérité au sujet des êtres universels et en déployant la théorie qui se trouve cachée en elles, nous parviendrons au culte pur du divin[1]. D'ailleurs Socrate, dans le *Cratyle*, a révélé les *liens* de Cronos et a développé leur signification mystérieuse, et il a spécialement démontré que les visions de ces illustres Anciens ne s'étaient pas, somme toute, écartées de la vérité[2]. De la même façon donc Platon permettra à ses amis[3] de prendre en considération au moyen de saisies intellectuelles inspirées par les dieux *les coupures intellectives* et la puissance qui les produit, et de les examiner dans ce passage en même temps que les liens. De plus, le mythe du *Gorgias*, d'une manière encore plus claire, sépare l'empire de Zeus du royaume de Cronos, et il appelle cet empire, inférieur au premier et plus récent[4].

Quelle cause a donc distingué ces monades paternelles? Quelle puissance intellective a produit l'empire intellectif à partir de celui qui est transcendant? En effet, il faut qu'il y ait, chez les dieux eux-mêmes, la source primordiale de la division par laquelle Zeus se sépare de la monade de son père, Cronos se sépare du royaume d'Ouranos, et les êtres inférieurs à Zeus, après avoir procédé vers une classe inférieure, se trouvent séparés de sa providence parfaite. De plus, le démiurge lui-même, dans la création des classes qui le suivent, tout à la fois est pour elles cause de leur unité et préside

1-2. Voir *Notes complémentaires*, p. 209.
3. Proclus se nomme donc « Ami de Platon », peut-être même faudrait-il dire « dévot de Platon », comme l'on dit φίλος τοῦ θεοῦ, cf. K. Treu, dans RAC., *s.v. Gottesfreund*, Bd. 11, col. 1043-1058. Voir aussi *In Alc.*, p. 165.2-3, l'application de l'adage κοινὰ τὰ φίλων aux relations entre le sage et dieu, ce qui implique que le sage est l'ami privilégié du dieu.
4. Voir *Notes complémentaires*, p. 210.

τῆς τούτων ἀκροάσεως, τοῖς μυθικοῖς τῆς ἀληθείας παραπετάσμασιν ἀβασανίστως πειθομένους, ὃ δὴ καὶ τὸν Εὐθύφρονα παθόντα διήλεγξεν ὁ Σωκράτης ὡς τῶν θείων ἀνεπιστήμονα. Καὶ κατ' αὐτὸν ἄρα τὸν τοῦ Πλάτωνος ἔνθεον νοῦν τὰ τοιαῦτα πάντα μεθαρμόζοντες εἰς τὴν περὶ τῶν ὅλων ἀλήθειαν καὶ τὴν ἐν αὐτοῖς ἀποκρυπτομένην θεωρίαν ἀναπτύσσοντες τευξόμεθα τῆς περὶ τὸ θεῖον εἰλικρινοῦς θεραπείας. Ἐπεὶ καὶ τοὺς *δεσμοὺς* τοὺς Κρονίους ὁ ἐν τῷ Κρατύλῳ Σωκράτης ἐξέφηνε καὶ τὴν μυστικὴν αὐτῶν ἔννοιαν ἀνήπλωσε, καὶ ὡς οὐκ ἄρα ἦν τὰ τῶν παλαιῶν καὶ κλεινῶν ἐκείνων θεάματα τῆς ἀληθείας ἀποπεσόντα διαφερόντως ἐπέδειξε. Κατὰ τὰ αὐτὰ δὴ οὖν καὶ *τὰς τομὰς τὰς νοερὰς* καὶ τὴν τούτων οἰστικὴν δύναμιν κατὰ τὰς ἐνθέους ἐπιβολὰς συγχωρήσει παραλαμβάνειν τοῖς ἑαυτοῦ φίλοις καὶ μετὰ τῶν δεσμῶν ἐν ἐκείνοις θεωρεῖν. Ἔτι τοίνυν ὁ ἐν τῷ Γοργίᾳ μῦθος ἐναργέστερον τὴν τοῦ Διὸς ἀρχὴν τῆς Κρονίας διίστησι βασιλείας καὶ δευτέραν ταύτην ἀπ' ἐκείνης καὶ νεωτέραν ἀποκαλεῖ.

Τίς οὖν αἰτία τὰς πατρικὰς ταύτας διέκρινε μονάδας ; Τίς νοερὰ δύναμις τὴν νοερὰν ἀρχὴν ἀπὸ τῆς ἐξῃρημένης παρήγαγεν ; Ἀνάγκη γὰρ εἶναι παρ' αὐτοῖς τοῖς θεοῖς τὴν πρωτουργὸν τῆς διαιρέσεως πηγήν, δι' ἣν καὶ ὁ Ζεὺς ἑαυτὸν ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς διακρίνει μονάδος καὶ ὁ Κρόνος ἐκ τῆς Οὐρανοῦ βασιλείας καὶ τὰ δεύτερα τοῦ Διὸς εἰς ὑφειμένην τάξιν προελθόντα τῆς παντελοῦς αὐτοῦ διακέκριται προνοίας. Καὶ μὴν καὶ αὐτὸς ὁ δημιουργὸς ἐν τῇ ποιήσει τῶν μεθ' ἑαυτὸν γενῶν ὁμοῦ μὲν τῆς ἑνώσεως

2-4 cf. *Euthyphr.* 4 E 4 - 6 C 3 || 8-9 cf. *Crat.* 404 A 6 || 13 = *Or. Chald.*, fr. 1.4 des Places, p. 11 Kroll || 16-19 cf. *Gorg.* 523 A 3-5.

28 ἑαυτὸν nos : ἑαυτῶν P.

aux divisions de toutes sortes, attendu que, après avoir fabriqué l'âme comme une totalité unique, il la distingue en parties et en puissances variées[1]. Et à cet endroit justement, Platon lui-même n'a pas refusé d'appeler ' coupures ' ces distinctions et ces divisions essentielles : *Du mélange il découpe encore des portions et il les place dans l'intervalle entre les premières.* Et de nouveau à propos des parties subdivisées : *Et ainsi le mélange dans lequel il avait découpé ces portions, il se trouva l'avoir totalement utilisé.* Faut-il donc s'étonner que les auteurs de mythes aient nommé ' coupures ' les divisions des chefs intellectifs, dès là que Timée aussi, lui qui ne compose pas de mythes, mais qui décrit la procession essentielle des âmes vers le multiple, se sert du symbole de la coupure[2]? Et comment Platon ne serait-il pas tout à fait en accord avec les plus éminents des théologiens[3] lorsqu'il enseigne lui aussi que le démiurge *fulgure de coupures intellectives?* De même donc que, lorsque le démiurge produit l'être des âmes, il le fait venir à l'existence selon[4] l'être réellement être, lorsqu'il engendre la vie, il l'engendre selon la vie de là-bas, et lorsqu'il engendre l'intellect qui est dans les âmes, il l'engendre selon l'intellect qui est en lui-même, de même aussi, lorsqu'il fait des coupures dans l'être des âmes et le distingue, il agit selon les coupures et les distinctions de là-bas et selon leur unique cause intellective.

Par conséquent, pour Platon la toute première monade des divisions universelles existe dans les intellectifs et, avec les deux triades, je veux dire la triade paternelle et la triade immaculée, elle constitue l'hebdomade intellective toute entière[5]. Et à notre tour, nous avons admis la même doctrine que Platon et les autres théologiens.

1-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 210.
5. Voilà donc le degré intellectif entièrement analysé et exposé : la triade des trois pères intellectifs, la triade des trois dieux immaculés qui gardent les trois pères intellectifs, et la monade de la division qui est la cause de toutes les divisions ultérieures.

ἐστιν αὐτοῖς αἴτιος, ὁμοῦ δὲ καὶ τῶν παντοίων ἐξάρχει διαιρέσεων. Ἐπεὶ καὶ τὴν ψυχὴν ἓν ὅλον ἀπεργασάμενος εἰς μοίρας διακρίνει καὶ δυνάμεις πολυειδεῖς· οὗ δὴ καὶ αὐτὸς ὁ Πλάτων τὰς διακρίσεις ταύτας καὶ κατ' οὐσίαν διαιρέσεις τομὰς ἀποκαλεῖν οὐκ ἀπηξίωσε· Μοίρας ἔτι ἐκεῖθεν ἀποτέμνων καὶ τιθεὶς εἰς τὸ μεταξὺ τούτων. Καὶ πάλιν ἐν τοῖς ἐπιμεριζομένοις· Καὶ οὕτω δὴ τὸ μιχθέν, ἐξ οὗ ταῦτα κατέτεμνεν, ἤδη πᾶν κατηναλώκει. Τί οὖν ἔτι θαυμαστὸν εἰ καὶ οἱ μυθοπλάσται τὰς τῶν νοερῶν ἡγεμόνων διαιρέσεις τομὰς προσειρήκασιν, ὅπου καὶ | ὁ Τίμαιος, οὐ μύθους πλάττων, ἀλλὰ τὴν κατ' οὐσίαν εἰς πλῆθος πρόοδον τῶν ψυχῶν ἐνδεικνύμενος, τῷ τῆς τομῆς κέχρηται συνθήματι ; Πῶς δὲ οὐχὶ καὶ τοῖς ἀκροτάτοις τῶν θεολόγων συμφωνότατος ὁ Πλάτων, τὸν δημιουργὸν καὶ αὐτὸς ταῖς νοεραῖς ἀστράπτοντα τομαῖς παραδιδούς ; Ὥσπερ τοίνυν τὴν οὐσίαν παράγων τῶν ψυχῶν κατὰ τὸ ὄντως ὂν αὐτὴν ὑφίστησι, καὶ τὴν ζωὴν ἀπογεννῶν κατὰ τὴν ἐκεῖ ζωὴν αὐτὴν ἀπογεννᾷ, καὶ τὸν νοῦν τὸν ἐν αὐταῖς κατὰ τὸν ἐν ἑαυτῷ νοῦν, οὕτω δὴ καὶ τέμνων αὐτὴν ἀφ' ἑαυτῆς καὶ διακρίνων κατὰ τὰς ἐκεῖ τομὰς καὶ διακρίσεις ἐνεργεῖ καὶ τὴν μίαν αὐτῶν καὶ νοερὰν αἰτίαν.

Ἔστιν ἄρα καὶ κατὰ τὸν Πλάτωνα τῶν ὅλων διαιρέσεων ἐν τοῖς νοεροῖς ἡ πρωτίστη μονάς, καὶ μετὰ τῶν διττῶν τριάδων, τῆς τε πατρικῆς λέγω καὶ τῆς ἀχράντου, συμπληροῖ τὴν νοερὰν ὅλην ἑβδομάδα· καὶ ἡμεῖς ταὐτὰ τῷ τε Πλάτωνι καὶ τοῖς ἄλλοις θεολόγοις ἑπόμενοι συγκεχωρήκαμεν.

5-7 = *Tim.* 36 A 1-2 || 8-9 = *ibid.* 36 B 5-6 || 11-13 cf. *ibid.* 26 E 4 || 15-16 = *Or. Chald.*, fr. 1.4 des Places, p. 11 Kroll.

19 αὐταῖς nos : αὐτοῖς P || 26 ταὐτὰ P : an ταῦτα leg. ?

37

[*Cinquième partie :*]
[*les dieux intellectifs dans le* Parménide]
[*Le sommet des dieux intellectifs dans le* Parménide]

Revenons à notre point de départ et montrons que Parménide expose les mêmes choses au sujet de cette hebdomade intellective et qu'il fait venir à l'existence, immédiatement après le triple monde des dieux à la fois intelligibles et intellectifs, ce monde hebdomadique[1] et la propriété uniquement intellective des dieux.

Et d'abord examinons ce que dit Parménide au sujet du père des dieux intellectifs, et aussi au sujet de la puissance immaculée qui lui est coordonnée. En effet, après la *figure*, qui est de trois sortes, et après la classe de dieux qui mènent toutes choses à la perfection[2], se montre le *en lui-même et en un autre* et il se révèle que ce sont là les symboles du sommet intellectif des monades intellectives. En effet, le tout premier père des êtres qui sont en ce monde, a reçu la supériorité paternelle par rapport à ceux qui viennent après lui et, en même temps, est l'intellect des premiers intelligibles. Car tout intellect imparticipé est appelé intellect de ce qui le précède, et il a une conversion intellective vers les êtres à partir desquels il est produit et dans lesquels il s'installe comme dans ses causes primordiales[3]. D'où vient que l'intellect démiurgique est l'intellect des êtres qui sont au-dessus de lui : directement l'intellect de son propre père à partir duquel il procède, mais d'une manière transcendante l'intellect des hénades intelligibles situées au-delà. Donc, le tout premier roi dans les intellectifs est un père intellectif et un intellect paternel, mais un père intellectif pour les dieux qui viennent à partir de lui, et un intellect paternel pour les intelligibles qui le

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 210-211.

λζ'

Ἴθι δὴ οὖν ἐπ' ἀρχὴν ἀναδράμωμεν καὶ τὰ αὐτὰ τὸν Παρμενίδην ἐπιδείξωμεν περὶ τῆς νοερᾶς ἑβδομάδος ταύτης διαταττόμενον καὶ ταῖς τριπλαῖς διακοσμήσεσι τῶν νοητῶν ἅμα καὶ νοερῶν θεῶν συνεχῆ παράγοντα τὸν ἑβδομαδικὸν τοῦτον αἰῶνα καὶ τὴν νοερὰν μόνως τῶν θεῶν ἰδιότητα.

Καὶ πρῶτον περὶ τοῦ πατρὸς τῶν νοερῶν καὶ αὖ τῆς συντεταγμένης αὐτῷ δυνάμεως τῆς ἀχράντου θεωρήσωμεν ὁποῖά φησι. Μετὰ γὰρ τὸ σχῆμα τὸ τριπλεκὲς καὶ τὴν πάντα τελεσιουργοῦσαν τῶν θεῶν τάξιν ἐμφαίνεται μὲν τὸ ἐν αὑτῷ καὶ ἐν ἄλλῳ, συνθήματα δὲ ταῦτα τῆς νοερᾶς ἀκρότητος ἐπιδείκνυται τῶν νοερῶν μονάδων. Ὁ γὰρ πρώτιστος τῶν ἐν τῷ διακόσμῳ τούτῳ πατὴρ ἅμα καὶ τὴν πατρικὴν ἔλαχε πρὸς τοὺς μεθ' ἑαυτὸν ὑπεροχὴν καὶ νοῦς ἐστι τῶν πρώτων νοητῶν. Πᾶς γὰρ ἀμέθεκτος νοῦς τῶν πρὸ αὑτοῦ λέγεται νοῦς καὶ πρὸς ἐκείνους ἔχει τὴν νοερὰν ἐπιστροφὴν ἀφ' ὧν παράγεται καὶ ἐν οἷς ὡς πρωτουργοῖς αἰτίοις ἵδρυσεν ἑαυτόν. Ὅθεν δὴ καὶ ὁ δημιουργικὸς νοῦς τῶν ὑπὲρ ἑαυτόν ἐστι νοῦς, καὶ προσεχῶς μὲν τοῦ σφετέρου πατρός, ἀφ' οὗ καὶ πρόεισιν, ἐξῃρημένως δὲ καὶ τῶν ἐπέκεινα νοητῶν ἑνάδων. Ὁ τοίνυν πρώτιστος βασιλεὺς ἐν τοῖς νοεροῖς καὶ πατήρ ἐστι νοερὸς καὶ νοῦς πατρικός· ἀλλὰ πατὴρ μὲν νοερὸς τῶν ἀφ' ἑαυτοῦ θεῶν, νοῦς δὲ πατρικὸς τῶν πρὸ αὑτοῦ νοητῶν.

9 cf. *Parm.* 145 A 4 - B 5 ‖ 11 cf. *ibid.* 145 B 6 - E 6.

8 τῆς in rasura scr. P^2 ‖ 19 ἑαυτὸν o : ἑαυτῶν P.

précédent. Car il est sans doute par essence intellectif, mais il possède au sein des intellectifs la supériorité intelligible, du fait qu'il est établi d'une manière analogue à la classe inconnaissable des dieux intelligibles-intellectifs[1] et à la triade cachée des intelligibles[2] ; et de même que ces classes dépassent en simplicité les existences triadiques qui les suivent, de même aussi le père des dieux intellectifs est un père qui dépasse en simplicité toute l'hebdomade intellective, s'il est vrai qu'il est un intellect paternel, qu'il s'est établi dans ces classes d'une manière analogue aux susdites classes de dieux, qu'il est rempli par elles de l'unité paternelle et intelligible ; et c'est pour cette raison qu'il est caché, qu'il *enferme* en lui-même ses *puissances* fécondes et que, après avoir produit à partir de lui-même les causes universelles, à nouveau il les installe en lui-même et les convertit vers lui-même.

Eh bien, c'est cela que Parménide aussi laisse voir quand il célèbre au moyen de ces deux symboles cette classe et qu'il caractérise le tout premier roi et père des intellectifs par ces deux propriétés : et de fait il est *en lui-même et en un autre*. En effet, en tant qu'il est intellect total, il agit en lui-même, mais en tant qu'il est dans les intelligibles supérieurs à lui, il a établi sa propre intellection complète *en un autre*. Car ce *en un autre* est supérieur au *en lui-même*, s'il est vrai que, comme Parménide lui-même le montre, le *en un autre* lui appartient par sa totalité, tandis que le *en lui-même* lui appartient par ses parties[3]. Où donc préexiste cet autre et à quelle classe, parmi les dieux supérieurs à lui, appartient-il ? Notre Maître n'a-t-il pas génialement écrit que cet autre appartient à la classe où la puissance

1. C'est-à-dire la première triade des dieux intelligibles-intellectifs, cf. *Théol. plat.* IV 11, p. 35.17-20.
2. C'est-à-dire la première triade des intelligibles, cf. *Théol. plat.* III 27, p. 93.4-6.
3. Voir *Notes complémentaires*, p. 211.

Ἔστι μὲν γὰρ κατ' οὐσίαν νοερός, ἔχει δὲ τὴν νοητὴν ἐν τοῖς νοεροῖς ὑπεροχήν, διότι δὴ καὶ ἀνάλογον ἵδρυται τῇ τε ἀ|γνώστῳ τάξει τῶν νοητῶν ἅμα καὶ νοερῶν θεῶν καὶ τῇ κρυφίῳ τῶν νοητῶν τριάδι · καὶ ὥσπερ ἐκεῖναι τῶν μεθ' ἑαυτὰς ὑπερήπλωνται τριαδικῶν ὑποστάσεων, οὕτω δὴ καὶ ὁ τῶν νοερῶν πατὴρ ἁπάσης ἐστὶ τῆς νοερᾶς ἑβδομάδος ὑπερηπλωμένος πατήρ, εἰ δὴ πατρικός ἐστι νοῦς καὶ ἀνάλογον ταῖς εἰρημέναις τάξεσι τῶν θεῶν ἐν ἐκείναις ἵδρυσεν ἑαυτὸν καὶ πληροῦται παρ' ἐκείνων τῆς πατρικῆς καὶ νοητῆς ἑνώσεως καὶ διὰ τοῦτο καὶ κρύφιός ἐστι καὶ τὰς ἑαυτοῦ γονίμους δυνάμεις ἐν ἑαυτῷ κλείει καὶ τὰς ὅλας αἰτίας ἀφ' ἑαυτοῦ παραγαγὼν ἐν ἑαυτῷ πάλιν ἑδράζει καὶ εἰς ἑαυτὸν ἐπιστρέφει.

Ταῦτα τοίνυν καὶ ὁ Παρμενίδης ἐνδεικνύμενος τοῖς διττοῖς τούτοις συνθήμασιν τὴν τάξιν ταύτην ἀποσεμνύνει καὶ τὸν πρώτιστον βασιλέα καὶ πατέρα τῶν νοερῶν διὰ τούτων χαρακτηρίζει τῶν ἰδιοτήτων · καὶ γὰρ ἐν ἑαυτῷ ἐστι καὶ ἐν ἄλλῳ. Καθ' ὅσον μὲν γάρ ἐστιν ὁ ὅλος νοῦς, πρὸς αὑτὸν ἐνεργεῖ, καθ' ὅσον δὲ ἐν τοῖς πρὸ αὑτοῦ νοητοῖς ἐστιν, ἐν ἄλλῳ τὴν ἑαυτοῦ παντελῆ νόησιν ἵδρυσε. Τοῦτο γὰρ δὴ τὸ ἐν ἄλλῳ τοῦ ἐν αὑτῷ κρεῖττόν ἐστιν, εἴπερ, ὡς αὐτὸς ὁ Παρμενίδης διατάττεται, κατὰ μὲν τὸ ὅλον αὑτῷ τὸ ἐν ἄλλῳ προσήκει, κατὰ δὲ τὰ μέρη τὸ ἐν αὑτῷ. Ποῦ δὴ οὖν προϋπάρχει τὸ ἄλλο καὶ ποίᾳ τάξει προσήκει τῶν πρὸ αὑτοῦ θεῶν ; Ἦ καὶ τοῦτο δαιμονίως τῷ ἡμετέρῳ καθηγεμόνι γέγραπται,

11 = *Or. Chald.*, fr. 5.2 des Places, p. 13 Kroll ‖ 17-18 cf. *Parm.* 145 B 6 - E 6 ‖ 22-24 cf. *ibid.* 145 E 3-5 ‖ 26 τῷ ἡμετέρῳ καθηγεμόνι : scil. Syriano.

4 τριάδι nos : τριάδων P ‖ 6 τῆς s.u. scr. P^2 : om. P ‖ 7 ὑπερηπλωμένος in rasura scr. P^2 ‖ 13 ἑαυτὸν O^2 : ἐν αὑτὸν P ‖ 16 νοερῶν Taylor : νοητῶν P ‖ 21 αὑτῷ nos : αὑτῶι P ‖ 24 αὑτῷ nos : αὑτῶι P.

de l'altérité s'est manifestée pour la première fois puisqu'elle est le rejeton de la puissance intelligible et paternelle. C'est pourquoi l'autre est d'une manière cachée, comme on l'a vu, dans la première triade, en tant que la puissance y est aussi[1], et il se manifeste tout particulièrement dans la toute première classe des dieux intelligibles-intellectifs ; car c'est là qu'apparaît la première altérité[2], le caractère féminin des dieux et la puissance paternelle et inexprimable.

Le tout premier des pères intellectifs donc, étant intelligible en tant qu'il est un tout, s'est établi dans les triades intelligibles des mondes qui lui sont supérieurs, sous l'action desquels il est empli des biens unifiés et cachés, et c'est pour cela qu'il est dit et qu'il est réellement *en un autre* ; et l'autre <est> dans ces triades, d'une manière cachée et sous le mode de la cause dans la triade intelligible des intelligibles, et d'une manière substantielle dans la triade intelligible des intelligibles-intellectifs. Donc, tous les intelligibles sont unis, mais l'intelligible des intelligibles-intellectifs est uni à l'intelligible des premiers intelligibles, tandis que l'intelligible des intellectifs l'est aux deux. Et le *en un autre* dépend de l'altérité liée au nombre unitaire, tandis que le nombre unitaire est rattachée à l'unité cachée de l'un-qui-est, raison pour laquelle il est unitaire[3].

Disons encore ceci : puisque la conversion chez ces dieux est de deux sortes et que l'une se fait vers eux-mêmes tandis que l'autre se fait vers leurs causes (*car il n'a jamais été permis et il ne sera jamais permis* aux êtres divins de se convertir de quelque façon que ce soit vers ceux qui viennent après eux), et puisque les dieux intelligibles engendrent toutes choses d'une manière stable et que les dieux intelligibles-intellectifs qui font briller la vie imparticipée, fournissent à tous les êtres la cause directrice de la procession, et qu'enfin les dieux intellectifs gouvernent l'univers par la conversion,

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 211.

καὶ τὸ ἄλλο τοῦτο τῇ τάξει διαφέρειν ταύτῃ καθ' ἣν ἡ τῆς ἑτερότητος δύναμις πρῶτον ἐξέλαμψεν, ἔκγονος οὖσα τῆς νοητῆς καὶ πατρικῆς δυνάμεως. Διὸ καὶ ἐν τῇ πρώτῃ τριάδι κρυφίως ἦν τὸ ἄλλο, καθ' ὅσον καὶ ἡ δύναμις, καὶ διαφερόντως ἐκφαίνεται κατὰ τὴν πρωτίστην τάξιν τῶν νοητῶν ὁμοῦ καὶ νοερῶν · ἐκεῖ γὰρ ἡ πρώτη ἑτερότης καὶ τὸ θῆλυ τῶν θεῶν καὶ ἡ πατρικὴ δύναμις καὶ ἄφθεγκτος.

Νοητὸς οὖν ὢν καθ' ὅσον ἐστὶν ὅλον ὁ πρώτιστος τῶν νοερῶν πατέρων ἐν ταῖς νοηταῖς τριάσι τῶν πρὸ αὐτοῦ διακόσμων ἔστησεν ἑαυτόν, ὑφ' ὧν δὴ καὶ πληροῦται τῶν ἡνωμένων καὶ κρυφίων ἀγαθῶν, καὶ διὰ τοῦτο ἐν ἄλλῳ λέγεταί τε εἶναι καὶ ἔστιν · ⟨καὶ ἔστιν⟩ ἐν ἐκείναις [μὲν] τὸ ἄλλο, κρυφίως μὲν καὶ κατ' αἰτίαν ἐν τῇ νοητῇ τῶν νοητῶν, κατ' οὐσίαν δὲ ἐν τῇ νοητῇ τῶν νοητῶν καὶ νοερῶν. Ἥνωται δὴ οὖν τὰ νοητὰ πάντα, τὸ μὲν τῶν νοητῶν καὶ νοερῶν τῷ τῶν πρώτων νοητῶν, τὸ δὲ τῶν νοερῶν ἀμφοῖν. Καὶ τὸ μὲν ἐν ἄλλῳ τῆς κατὰ τὸν ἑνιαῖον ἀριθμὸν ἑτερότητος ἀντέχεται, | ὁ δὲ ἑνιαῖος ἀριθμὸς τῆς τοῦ ἑνὸς ὄντος ἐξήρτηται κρυφίας ἑνώσεως, διὸ καὶ ἑνιαῖός ἐστι.

Ἔτι τοίνυν καὶ ὧδε λέγομεν, ὅτι τῆς ἐπιστροφῆς οὔσης ἐν ἐκείνοις διττῆς, καὶ τῆς μὲν οὔσης πρὸς ἑαυτά, τῆς δὲ πρὸς τὰς αἰτίας αὐτῶν (θέμις γὰρ οὔτ' ἦν οὔτε ἔσται τοῖς θείοις ἐπιστρέφειν καὶ ὁπωσοῦν πρὸς τὰ μετ' αὐτά), καὶ τῶν μὲν νοητῶν θεῶν μονίμως τὰ πάντα γεννώντων, τῶν δὲ νοητῶν καὶ νοερῶν, οἳ τὴν ἀμέθεκτον ζωὴν καταλάμπουσι, τὴν τῆς προόδου τοῖς πᾶσιν ἀρχηγὸν αἰτίαν παρεχομένων, τῶν δὲ νοερῶν κατ' ἐπιστροφὴν τὰ

4 ἦν : cf. *Plat. Theol.* III 24, p. 84.9-23 ‖ 6 ἐκεῖ : cf. *Plat. Theol.* IV 33, p. 99.6-9 ‖ 22-23 = *Tim.* 30 A 6-7.

1 διαφέρειν P : διαφέρει corr. P^2 ‖ 12 καὶ ἔστιν^2 addidimus : om. P ‖ μὲν seclusimus : habet P ‖ 17 τὸν P^2 : τὸ P.

il fallait, je pense, que le sommet des intellectifs, qui manifeste à partir de lui-même la forme totale et complète de la conversion, fût caractérisé par les deux symboles de la conversion, et qu'il se convertît à la fois vers lui-même et vers ceux qui le précèdent[1]. Donc, puisqu'il est converti vers lui-même, il est en lui-même, mais puisqu'il est converti aussi vers les classes intelligibles situées au-delà, il est *en un autre* : car l'autre est supérieur à toute la classe intellective. De même donc que le sommet des intelligibles subsiste primordialement par le caractère intelligible lui-même et est établi d'une manière stable au-dessus de toutes choses, et de même que le sommet des intelligibles-intellectifs a manifesté à titre premier le caractère de cette classe en subsistant par l'altérité divine qui est pour tous les êtres cause des processions variées, de même aussi la divinité intelligible des intellectifs montre par elle-même dans l'unité les deux sortes de conversion, puisqu'elle est *en un autre* par la sorte supérieure de la conversion et en elle-même par la sorte inférieure ; car qu'elle se convertisse vers elle-même est inférieur à sa conversion vers les êtres supérieurs[2].

A nouveau donc le *en un autre* est le caractère distinctif de la propriété intellective et paternelle (car l'“ autre ” est intelligible, et l'altérité, comme on l'a vu, est la puissance des pères intelligibles, qui procède à partir de ceux qui sont établis d'une manière stable en eux-mêmes ; donc ce qui est contenu dans cette puissance et qui est rempli par elle, est paternel et intelligible) ; en revanche, le *en lui-même* est le symbole propre de la monade immaculée. En effet, comme nous l'avons déjà dit auparavant, les deux sommets des triades intellectives sont étroitement unis : la monade de la triade gardienne s'est établie perpétuellement dans la monade paternelle, et les êtres qui procèdent à partir d'elle, elle les installe ensuite en elle-même et les

1-2. Voir *Notes complémentaires*, p. 211.

ὅλα διακοσμούντων, ἔδει δήπου τὴν ἀκρότητα τῶν νοερῶν τὸ ὅλον καὶ παντελὲς εἶδος τῆς ἐπιστροφῆς ἐξ ἑαυτῆς προφαίνουσαν ἀμφοτέροις χαρακτηρίζεσθαι τοῖς ἐπιστρεπτικοῖς συμβόλοις καὶ πρὸς ἑαυτὴν ἅμα καὶ πρὸς τὰ πρὸ αὐτῆς ἐπιστρέφειν. Οὐκοῦν διότι μὲν εἰς ἑαυτὴν ἐπέστραπται, ἐν ἑαυτῇ ἐστι, διότι δὲ καὶ πρὸς τὰς ἐπέκεινα ἑαυτῆς νοητὰς τάξεις, ἐν ἄλλῳ ἐστί· τὸ γὰρ ἄλλο κρεῖττόν ἐστι τῆς νοερᾶς ἁπάσης διακοσμήσεως. Ὥσπερ τοίνυν ἡ τῶν νοητῶν ἀκρότης κατ' αὐτὸ τὸ νοητὸν ἰδίωμα πρώτως ὑφέστηκε καὶ μονίμως ὑπερίδρυται τῶν ὅλων, καὶ ὥσπερ ἡ τῶν νοητῶν καὶ νοερῶν τὴν τῆς τάξεως ταύτης ἰδιότητα πρώτως ἐξέφηνε κατὰ τὴν ἑτερότητα τὴν θείαν ὑποστᾶσα τὴν πᾶσιν αἰτίαν τῶν παντοίων προόδων, οὕτω δὴ καὶ ἡ τῶν νοερῶν νοητὴ θεότης τὰ τῆς ἐπιστροφῆς εἴδη διττὰ καθ' ἕνωσιν ἀφ' ἑαυτῆς δείκνυσιν, ἐν ἄλλῳ μὲν οὖσα κατὰ τὸ κρεῖττον τῆς ἐπιστροφῆς εἶδος, ἐν ἑαυτῇ δὲ κατὰ τὸ χεῖρον· τὸ γὰρ εἰς ἑαυτὴν ἐπιστρέφεσθαι καταδεέστερον τῆς εἰς τὰ κρείττονα στροφῆς.

Πάλιν τοίνυν τὸ μὲν ἐν ἄλλῳ τῆς νοερᾶς ἐστι καὶ πατρικῆς ἐξαίρετον ἰδιότητος (νοητὸν γάρ ἐστι τὸ ἄλλο, καὶ ἡ ἑτερότης ἡ προελθοῦσα δύναμις ἦν τῶν νοητῶν πατέρων ἀπὸ τῶν ἐν αὑτοῖς μονίμως ἱδρυμένων· τὸ τοίνυν ἐν ἐκείνῃ περιεχόμενον καὶ παρ' ἐκείνης πληρούμενον πατρικόν ἐστι καὶ νοητόν)· τὸ δ' αὖ ἐν αὑτῷ τῆς ἀχράντου μονάδος ἐστὶν οἰκεῖον σύνθημα. Συνήνωνται γάρ, ὡς καὶ πρόσθεν εἴπομεν, αἱ δύο τῶν νοερῶν τριάδων ἀκρότητες· καὶ ἡ τῆς φρουρητικῆς τριάδος μονὰς ἐν τῇ πατρικῇ διαιωνίως ἵδρυσεν αὑτήν, καὶ τὰ προϊόντα ἀπ' αὐτῆς ἑδράζει

21 ἦν : cf. supra, p. 136.3-7.

6 πρὸς s.u. scr. P² || 22 αὑτοῖς nos : αὐτοῖς P || 24 αὑτῷ nos : αὐτῶι P || 28 ἀπ' αὐτῆς P : ἐπ' αὐτῆς corr. P².

convertit vers elle-même ; de son côté, le tout premier père intellectif est sans doute père par lui-même, mais c'est grâce à la <cause> immaculée[1] qu'il contient en lui-même ses propres classes, qu'il les rappelle vers lui-même d'une manière stable et que, par sa propre totalité, il maintient inséparables de sa propre monade les multiplicités intelligibles des intellectifs. Par conséquent, le tout premier chef de la classe gardienne est venu à l'existence en même temps que le père. Et le père contient sans doute la cause immaculée, mais il est contenu par les tout premiers intelligibles ; et de même qu'il est établi en eux sous le mode intelligible, de même aussi il a installé en lui-même l'unique sommet des dieux inflexibles et il l'a fait venir à l'existence en lui.

Par conséquent, le même dieu nous apparaît, dans le *Parménide* aussi, comme un intellect pur : du fait qu'il est intellect, il nous apparaît comme se tendant vers les *hauteurs* intelligibles et, pour cette raison, comme s'établissant *en un autre*, en tant qu'il est un intellect total ; mais du fait qu'il est pur et immatériel, il nous apparaît comme converti vers lui-même et comme *renfermant en lui-même* toutes ses *puissances*. En effet, les parties de cette totalité sont des puissances particulières qui se hâtent de procéder à partir du père, mais qui sont installées dans cette totalité et retenues de tous les côtés par elle. Et cette totalité est une divinité qui maintient ensemble en elle-même les parties intelligibles, qui porte en son sein la multiplicité intellective, qui engendre toutes choses d'une manière stable, qui ensuite met en son sein les êtres qu'elle a engendrés, qui les rassemble en elle-même et, comme le disent les plus tragiques d'entre les mythes[2], qui les *avale* et les installe en elle-même. En effet, ses rejetons sont de deux sortes ; les uns pour ainsi dire se dissolvent en elle, tandis que les autres se séparent d'elle, les uns demeurent en elle

1. Ce supplément s'inspire de ce qui est dit immédiatement *infra*, à la ligne 8.
2. Voir *Notes complémentaires*, p. 212.

πάλιν ἐν ἑαυτῇ καὶ ἐπιστρέφει πρὸς αὑτήν · καὶ ὁ νοερὸς πατὴρ ὁ πρώτιστος δι' ἑαυτὸν μέν ἐστι πατήρ, διὰ δὲ τὴν ἄχραντον ⟨αἰτίαν⟩ ἐν ἑαυτῷ τὰ ἑαυτοῦ γένη περιέχει καὶ μονίμως εἰς ἑαυτὸν ἀνακαλεῖται καὶ τῇ ἑαυτοῦ παντότητι τὰ νοητὰ πλήθη συνέχει τῶν νοερῶν ἀνεκφοίτητα τῆς ἑαυτοῦ μονάδος. | Ἅμα ἄρα τῷ πατρὶ καὶ ὁ πρώτιστος ὑφέστηκεν ἡγεμὼν τῆς φρουρητικῆς διακοσμήσεως. Καὶ περιέχει μὲν ὁ πατὴρ τὴν ἄχραντον αἰτίαν, περιέχεται δὲ ὑπὸ τῶν πρωτίστων νοητῶν · καὶ ὥσπερ αὐτὸς ἐν ἐκείνοις ἵδρυται νοητῶς, οὕτω δὴ καὶ τὴν μίαν ἀκρότητα τῶν ἀκλίτων θεῶν ἥδρασεν ἐν ἑαυτῷ καὶ περὶ ἑαυτὸν ὑπέστησε.

Νοῦς ἄρα καθαρὸς ἡμῖν ὁ αὐτὸς καὶ ἐν τῷ Παρμενίδῃ θεὸς ἀναφαίνεται, διότι μέν ἐστι νοῦς, εἰς τὴν νοητὴν περιωπὴν ἀνατεινόμενος καὶ διὰ τοῦτο ἐν ἄλλῳ, καθ' ὅσον ἐστὶν ὅλος, ἱδρυμένος · διότι δὲ αὖ καθαρὸς καὶ ἄυλος, εἰς ἑαυτὸν ἐπεστραμμένος καὶ ἐν ἑαυτῷ πάσας τὰς ἑαυτοῦ δυνάμεις κατακλείων. Τὰ γὰρ μέρη τῆς ὁλότητος ταύτης δυνάμεις εἰσὶ μερικώτεραι, σπεύδουσαι μὲν εἰς τὴν ἀπὸ τοῦ πατρὸς πρόοδον, ἑδραζόμεναι δὲ ἐν αὐτῇ καὶ περιεχόμεναι πανταχόθεν ἀπ' αὐτῆς. Καὶ ἡ ὁλότης αὕτη θεότης ἐστὶ συνεκτικὴ τῶν νοητῶν ἐν ἑαυτῇ μερῶν, ὠδίνουσα μὲν τὸ πλῆθος τὸ νοερὸν καὶ πάντα γεννῶσα μονίμως καὶ τὰ γεννηθέντα πάλιν ἐγκολπιζομένη καὶ συνάγουσα εἰς αὑτὴν καί, ὥς φασιν οἱ τραγικώτεροι τῶν μύθων, καταπίνουσα καὶ ἐν ἑαυτῇ κατατιθεμένη. Διττὰ γὰρ τὰ γεννήματα αὐτῆς, τὰ μὲν εἰς αὑτὴν οἷον ἀναλύοντα, τὰ δὲ ἀπ' αὐτῆς διαιρούμενα, καὶ τὰ μὲν διὰ

14 = *Pol.* 272 E 5 || 16-17 = *Or. Chald.*, fr. 5.2 des Places, p. 13 Kroll || 25 cf. Hes., *Theog.* 459-462.

1 αὑτὴν nos : αὐτὴν P || 3 αἰτίαν addidimus ex. gr., potes et μονάδα : om. P || 20 ἀπ' αὐτῆς P : an ὑπ' αὐτῆς leg. ? || 24 αὑτὴν nos : αὐτὴν P || 26 εἰς αὑτὴν nos : εἰς ἑαυτὴν P.

grâce à la première monade immaculée, tandis que les autres procèdent sous l'action de la causalité féconde des dieux intellectifs, s'échappent de l'unité du père et prennent la tête d'une autre classe et de la mise en ordre des êtres inférieurs.

38

[*Le centre des dieux intellectifs dans le* Parménide]

Voilà donc l'enseignement qui nous est transmis par Parménide au sujet de la toute première classe des dieux intellectifs. Celle qui nous apparaît en deuxième lieu après celle-là et qui la suit immédiatement, est celle qui contient les classes intermédiaires de toutes choses et qui est cause de la procession pour tous les êtres et de la puissance féconde. Qu'est-ce donc qui partout vient immédiatement à la suite de l'intelligible et de l'être réellement être, sinon la vie[1] ? En effet, elle est au milieu entre l'intellect et l'intelligible, puisqu'elle réunit l'intellect à l'intelligible, et qu'elle exprime la puissance intelligible qui rassemble l'un et l'être. Il y a donc même rapport entre l'intelligible et l'un ou l'existence qu'entre la vie et la puissance ou qu'entre l'intellect et l'être[2]. Et de même que là-bas l'un est objet de désir, que l'être est lié à la participation à l'un, et que c'est la puissance qui amène l'être à la participation à l'un et l'un à la communion avec l'être (car il ne s'agit pas, comme on l'a vu, de l'un imparticipable, transcendant toute puissance[3]), de même aussi l'intelligible est objet d'appétit pour l'intellect, l'intellect en est rempli, et la vie relie l'intellect à l'intelligible et manifeste l'intelligible à l'intellect. D'où vient, je pense, que les experts-ès-choses divines[4] appelaient intelligible l'un et l'existence, et intellect tout premier l'être à titre premier, en faisant

1-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 212.

τὴν ἄχραντον μονάδα τὴν πρώτην ἐν αὐτῇ μένοντα, τὰ δὲ κατὰ τὴν γόνιμον τῶν νοερῶν θεῶν αἰτίαν προϊόντα καὶ τῆς τοῦ πατρὸς ἑνώσεως ὑπερκύπτοντα καὶ τάξεως ἑτέρας προκατάρχοντα καὶ τῆς τῶν δευτέρων διακοσμήσεως.

λη΄

Ἡ μὲν τοίνυν πρωτίστη τάξις τῶν νοερῶν θεῶν ἐν τούτοις ὑπὸ τοῦ Παρμενίδου παραδέδοται. Δευτέρα δὲ μετ' αὐτὴν ἡ τὰ μέσα γένη περιέχουσα τῶν ὅλων καὶ τῆς προόδου τοῖς πᾶσιν αἰτία καὶ τῆς γονίμου δυνάμεως συνεχὴς οὖσα πρὸς ταύτην ἀναφαίνεται. Τί δὴ οὖν ἐστι τῷ νοητῷ πανταχοῦ καὶ τῷ ὄντως ὄντι συνεχὲς ἄλλο πλὴν τῆς ζωῆς ; Μέση γὰρ αὕτη τοῦ τε νοῦ καὶ τοῦ νοητοῦ, συνάπτουσα τῷ νοητῷ τὸν νοῦν καὶ τὴν νοητὴν ἀποτυπουμένη δύναμιν τὴν συναγωγὸν τοῦ τε ἑνὸς καὶ τοῦ ὄντος. Ἀνάλογον δὴ οὖν ἐστιν, ὡς τὸ νοητὸν πρὸς τὸ ἓν καὶ τὴν ὕπαρξιν, οὕτως ἥ τε ζωὴ πρὸς τὴν δύναμιν καὶ ὁ νοῦς πρὸς τὸ ὄν. | Καὶ ὥσπερ ἐν ἐκείνοις ἐφετὸν μέν ἐστι τὸ ἕν, τὸ δὲ ὂν τῆς τοῦ ἑνὸς μετουσίας ἀντέχεται, συνάγει δὲ ἡ δύναμις τό τε ὂν εἰς τὴν τοῦ ἑνὸς μέθεξιν καὶ τὸ ἓν εἰς τὴν πρὸς τὸ ὂν κοινωνίαν (οὐ γὰρ ἦν τὸ ἀμέθεκτον ἕν, τὸ πάσης δυνάμεως ἐξῃρημένον), οὕτω δὴ καὶ τὸ νοητὸν ὀρεκτόν ἐστι τοῦ νοῦ, πληροῦται δὲ ὁ νοῦς, ἡ δὲ ζωὴ συνδεῖ μὲν τῷ νοητῷ τὸν νοῦν, ἐκφαίνει δὲ τῷ νῷ τὸ νοητόν. Ὅθεν οἶμαι καὶ οἱ τὰ θεῖα πάντα σοφοὶ τὸ μὲν ἓν καὶ τὴν ὕπαρξιν νοητὸν ἐκάλουν, τὸ δὲ πρώτως ὂν νοῦν τὸν πρώτιστον,

20 ἦν : cf. *Plat. Theol.* III 24, p. 83.22-84.23 ‖ 24-25 cf. *Or. Chald.*, fr. 1.1 des Places, p. 11 Kroll.

1 ἐν αὐτῇ nos : ἐν ἑαυτῆι P ‖ 22-23 τῷ νοητῷ o : τὸ νοητὸν P ‖ 24 an πάντα secludendum ?

cette dénomination selon l'analogie que nous venons de proposer[1]. Quoi qu'il en soit, la vie est intermédiaire entre l'être et l'intellect, tout comme la puissance, entre l'un et l'être ; et tous ces termes, intelligible, vie, intellect, sont à titre premier dans les intelligibles, <à titre deuxième, dans les intelligibles-> intellectifs, et avec une dégradation de troisième rang, dans les intellectifs. Mais dans les intelligibles, c'est l'être qui existe par essence, tandis que les autres termes, aussi bien la vie que l'intellect, existent sous le mode de la cause ; dans les intelligibles-intellectifs, l'être existe par participation, la vie, par essence (c'est là-bas en effet qu'elle se trouve pour la première fois), et l'intellect, sous le mode de la cause ; enfin, dans les intellectifs, c'est l'intellect qui existe par essence, tandis que les termes qui le précèdent existent par participation. Puis donc que la vie se présente de trois façons : dans les intelligibles, sous le mode de la cause, dans les intelligibles-intellectifs, par essence, dans les intellectifs, par participation, force est, je pense, que la vie d'ici-bas non seulement soit vie mais encore qu'elle participe aux causes génératrices du vivre, supérieures à elle.

Par conséquent, l'un, quand il est rangé au milieu des dieux intellectifs[2], n'est pas mouvement mais mû. Car sans doute il a été démontré, il y a longtemps, par Platon que toute vie est mouvement (et de fait l'âme est mue par soi parce qu'elle est vivante par elle-même, et l'intellect est mû pour la raison qu'il possède la vie la meilleure, et donc la première cause donneuse de vie, elle aussi, a reçu à titre premier le mouvement parmi les dieux intellectifs), mais si c'était la vie primordiale et suprême, il aurait dû l'appeler mouvement en soi et non pas mue ; or puisqu'elle est vie au degré des intellectifs et remplie par la vie transcendante, elle est tout à la fois mouvement et mue. C'est donc à bon droit que Parménide déclare l'un de cette classe *mû*, parce qu'il a procédé à partir des causes supérieures de la vie

1-2. Voir *Notes complémentaires*, p. 212-213.

κατὰ τὴν ἀναλογίαν ταύτην ἀποκαλοῦντες. Ἀλλ' οὖν ἡ ζωὴ τοῦ τε ὄντος ἐστὶ μεταξὺ καὶ τοῦ νοῦ, καθάπερ ἡ δύναμις τοῦ ἑνὸς καὶ τοῦ ὄντος· καὶ ταῦτα πάντα, τὸ νοητόν, ἡ ζωή, ὁ νοῦς, πρώτως μέν ἐστιν ἐν τοῖς νοητοῖς, ⟨δευτέρως δὲ ἐν τοῖς νοητοῖς⟩ καὶ νοεροῖς, κατὰ δὲ τρίτην ὕφεσιν ἐν τοῖς νοεροῖς. Ἀλλ' ἐν μὲν τοῖς νοητοῖς τὸ εἶναι κατ' οὐσίαν, τὰ δὲ λοιπά, καὶ ἡ ζωὴ καὶ ὁ νοῦς, κατ' αἰτίαν ὑπάρχει· ἐν δὲ τοῖς νοητοῖς καὶ νοεροῖς τὸ μὲν εἶναι κατὰ μέθεξιν, ἡ δὲ ζωὴ κατ' οὐσίαν (ἐκεῖ γὰρ πρώτως ἐστί), νοῦς δὲ κατ' αἰτίαν· ἐν δὲ τοῖς νοεροῖς κατ' οὐσίαν μὲν ὁ νοῦς, τὰ δὲ πρὸ τούτου κατὰ μέθεξιν. Τριχῇ τοίνυν τῆς ζωῆς θεωρουμένης, ἐν μὲν τοῖς νοητοῖς κατ' αἰτίαν, ἐν δὲ τοῖς νοητοῖς καὶ νοεροῖς κατ' οὐσίαν, ἐν δὲ τοῖς νοεροῖς κατὰ μέθεξιν, ἀνάγκη δήπου τὴν ἐνταῦθα ζωὴν καὶ ζωὴν εἶναι καὶ μετέχειν τῶν πρὸ αὐτῆς γεννητικῶν τοῦ ζῆν αἰτίων.

Ἔστιν ἄρα τὸ ἓν τὸ τῶν νοερῶν θεῶν ἐν μέσῳ τεταγμένον οὐ κίνησις, ἀλλὰ κινούμενον. Πάλαι μὲν γὰρ ὑπὸ τοῦ Πλάτωνος ἅπασα ζωὴ κίνησις ὑπάρχουσα δέδεικται· καὶ γὰρ ἡ ψυχὴ αὐτοκίνητος, ὅτι αὐτόζως, καὶ ὁ νοῦς διὰ τοῦτο κινεῖται, διότι ζωὴν ἔχει τὴν ἀρίστην· καὶ τοίνυν καὶ ἡ πρώτη ζωογόνος αἰτία τῶν νοερῶν θεῶν πρώτως ἔλαχε τὴν κίνησιν. Ἀλλ' εἰ μὲν ἡ πρωτουργὸς ἦν καὶ ἀκροτάτη ζωή, κίνησιν αὐτήν, ἀλλ' οὐ κινούμενον ἔδει προσονομάζειν· ἐπειδὴ δὲ ζωὴ μέν ἐστιν ὡς ἐν νοεροῖς, πληροῦται δὲ ἀπὸ τῆς ἐξῃρημένης ζωῆς, ἅμα καὶ κίνησίς ἐστι καὶ κινούμενον. Εἰκότως ἄρα καὶ ὁ Παρμενίδης τὸ ἓν ἐν ταύτῃ τῇ τάξει κινούμενον ἀποφαίνει, διότι δὴ

18-19 cf. *Phaedr.* 245 C 5 - 246 A 2, *Legg.* X 895 E 10 - 896 B 8 ‖ 19-21 cf. *ibid.* X 897 E 5 - 898 B 8 ‖ 27-28 = *Parm.* 145 E 7.

1 ἀποκαλοῦντες nos : ἀναλύοντες P ἀνακαλοῦντες Taylor ‖ 5 δευτέρως ... νοητοῖς addidimus : om. P.

universelle et qu'il est l'analogue du centre intermédiaire des intelligibles et de la triade intermédiaire des intelligibles-intellectifs. C'est pourquoi aussi Socrate dans le *Phèdre* appelle cette triade *ciel*, car elle est tout entière vie et mouvement[1]. Or le mû qui est dans les intellectifs, est au milieu, en tant qu'il est rempli par cette vie, attendu que précisément l'éternité, étant rangée dans la totalité intelligible[2], est une vie complète, et même la vie tout entière, selon Plotin. Mais là-bas, ce qui est au milieu, est la vie sous le mode de la cause, tandis que dans les intellectifs, c'est la vie par participation, et dans le degré intermédiaire entre les intelligibles et les intellectifs, c'est la vie par essence, qui sans doute procède à partir de la vie intelligible (comme Parménide aussi le montre lorsqu'il les caractérise toutes les deux par la *totalité*, bien que la totalité soit autre dans les intelligibles et autre dans les intelligibles-intellectifs, comme on l'a dit plus haut[3]), mais produit la vie intellective après celle-là. Car le mû est, je pense, apparenté absolument au *mouvement circulaire* du ciel et à la vie intelligible-intellective.

De plus, le repos qui forme un couple avec ce mouvement, n'est pas un genre particulier de l'être, non plus que le mouvement. Car sans doute les êtres participent par nature aux genres de l'être, mais les biens des dieux, qui sont au-dessus de l'être, dépassent en simplicité la classe des êtres. Si donc, en ce passage, Parménide a posé l'être comme appartenant à l'un, et si, en assumant l'un-en-soi, il considère à son sujet et le mouvement et le repos, ce ne sont évidemment pas les éléments de <l'> être qu'il rapporte aux dieux, mais les propriétés parfaites et supérieures aux êtres, qui leur conviennent[4].

1. Cela a été montré en *Théol. plat.* IV 5.
2. Pour l'identification de la totalité intelligible de *Parm.* 142 D 8 et de l'éternité du *Tim.* 37 D 6 dans la deuxième triade des intelligibles, cf. *Théol. plat.* III 27, p. 93.26 - 95.10.
3-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 213.

προῆλθεν ἀπὸ τῶν ὑπερκειμένων αἰτίων τῆς συμπάσης ζωῆς καὶ ἔστιν ἀνάλογον τῷ μέσῳ κέντρῳ τῶν νοητῶν καὶ τῇ μέσῃ τριάδι τῶν νοητῶν καὶ νοερῶν. Διὸ καὶ ὁ ἐν Φαίδρῳ Σωκράτης οὐρανὸν τὴν τριάδα ταύτην ἀποκαλεῖ· ζωὴ γάρ ἐστιν ἡ ὅλη καὶ κίνησις. Τὸ δὲ κινούμενον ἐν τοῖς νοεροῖς ἐστι μέσον, ἅτε πληρούμενον ἀπ' ἐκείνης. Ἐπεὶ καὶ ὁ αἰὼν κατὰ τὴν ὁλότητα τὴν νοητὴν τεταγμένος ζωὴ παντελής ἐστι καὶ ἡ πᾶσα ζωὴ κατὰ τὸν Πλωτῖνον. Ἀλλ' ἐκεῖ μὲν τὸ μέσον ἡ κατ' αἰτίαν ζωή, ἐν δὲ τοῖς νοεροῖς ἡ κατὰ μέθεξιν, | ἐν δὲ τοῖς μεταξὺ τούτων ἡ κατ' οὐσίαν, προελθοῦσα μὲν ἀπὸ τῆς νοητῆς (ὡς δηλοῖ καὶ ὁ Παρμενίδης, κατὰ τὴν ὁλότητα χαρακτηρίζων ἀμφοτέρας, εἰ καὶ ἡ ὁλότης ἄλλη μὲν ἐν τοῖς νοητοῖς, ἄλλη δὲ ἐν τοῖς νοητοῖς καὶ νοεροῖς, ὡς εἴρηται πρότερον), παράγουσα δὲ τὴν νοερὰν μετὰ ταύτην. Τὸ γὰρ κινούμενον τῇ περιφορᾷ τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῇ νοερᾷ καὶ νοητῇ ζωῇ πάντως δήπου συγγενὲς ὑπάρχει.

Καὶ μὴν καὶ ἡ στάσις ἡ τῇ κινήσει ταύτῃ σύστοιχος οὐχ ἕν τι γένος ἐστὶ τοῦ ὄντος, ὥσπερ οὐδὲ ἡ κίνησις. Τῶν μὲν γὰρ τοῦ ὄντος γενῶν τὰ ὄντα μετέχειν πέφυκε, τὰ δὲ ὑπερούσια τῶν θεῶν ἀγαθὰ τῆς τῶν ὄντων ὑπερήπλωται τάξεως. Εἰ τοίνυν ὁ Παρμενίδης ἐνταῦθα τὸ μὲν ὂν ἔθηκεν ὡς τοῦ ἑνὸς ὑπάρχον, τὸ δὲ ἓν αὐτὸ καθ' αὑτὸ παραλαβὼν ἐν τούτῳ καὶ τὴν κίνησιν θεωρεῖ καὶ τὴν στάσιν, οὐ τὰ ⟨τοῦ⟩ ὄντος δήπου στοιχεῖα τοῖς θεοῖς ἀνατίθησιν, ἀλλὰ τὰς προσηκούσας αὐτοῖς παντελεῖς καὶ ὑπερεχούσας τῶν ὄντων ἰδιότητας.

3-5 cf. *Phaedr.* 246 E 4 ‖ 7-8 cf. Plot. III 7 (45), 3.37 ‖ 11-13 cf. *Parm.* 142 D 4-9 et 144 D 2-3 ‖ 14 πρότερον : cf. *Plat. Theol.* IV 27, p. 79.8-15 ‖ 16 = *Phaedr.* 247 C 1 ‖ 18 cf. *Parm.* 145 E 8.

13 ἡ s.u. scr. P². ‖ 23 ὂν ἔθηκεν nos : ἀνέθηκεν P ‖ 25 τοῦ addidimus : om. P.

Et ainsi donc, en disant que *l'un est en mouvement et en repos*, par le mouvement Parménide enseigne l'existence vivifiante des dieux, la source génératrice des touts et la cause principielle de l'univers, tandis que par le repos il enseigne la monade immaculée coordonnée au mouvement, qui contient les centres intermédiaires de la triade gardienne[1]. De même, en effet, qu'au premier père est uni, selon la première existence, le sommet de la triade gardienne, de même aussi en même temps que la cause génératrice de tous les dieux, qui met en mouvement les touts et qui ainsi est mise en mouvement par elle-même à titre premier, est venu à l'existence dans une communauté de nature[2] le dieu qui contient le lien intermédiaire des chefs immaculés, grâce auquel le caractère fécond de cette déesse, qui procède vers tous les êtres, est établi d'une manière stable en lui-même, et tout en produisant toutes choses et en les multipliant, demeure transcendant aux totalités et préexiste à ses productions sans s'écarter de lui-même. Il y a donc là mouvement et repos : le mouvement est source et puissance génératrice de la vie procédant vers toutes choses, <tandis que le repos est la puissance gardienne> qui installe en elle-même la source entière vivifiante et qui est remplie depuis là-bas des *canaux* féconds de la vie.

Parménide donc, en nous enseignant ces réalités et leurs processions, montre que le en mouvement est engendré par ce qui est *en un autre*, et le en repos, par ce qui est *en lui-même*. En effet, la première monade de la triade paternelle fait venir à l'existence celles qui la suivent, et de la même façon le terme le plus élevé de la triade immaculée, c'est-à-dire l'intelligible pour autant qu'il existe dans cette triade, fournit à la fois le terme intermédiaire et le tout dernier[3]. Et par conséquent, ici aussi, le mouvement est supérieur au repos, car de même que le *en un autre* est supérieur au

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 213.

Καὶ οὕτω δὴ τὸ ἓν κινεῖσθαι καὶ ἑστάναι λέγων, κατὰ μὲν τὴν κίνησιν τὴν ζωογόνον ὕπαρξιν παραδίδωσι τῶν θεῶν καὶ τὴν γεννητικὴν τῶν ὅλων πηγὴν καὶ τὴν πάντων ἀρχηγὸν αἰτίαν, κατὰ δὲ τὴν στάσιν τὴν τῇ κινήσει συντεταγμένην ἄχραντον μονάδα τὴν τὰ μέσα κέντρα συνέχουσαν τῆς φρουρητικῆς τριάδος. Ὡς γὰρ τῷ πρώτῳ πατρὶ συνήνωται κατὰ τὴν πρώτην ὑπόστασιν ἡ τῆς τριάδος τῆς φρουρητικῆς ἀκρότης, οὕτω δὴ καὶ τῇ γεννητικῇ τῶν θεῶν πάντων αἰτίᾳ τῇ κινούσῃ τὰ ὅλα καὶ ταύτῃ πρώτως ἀφ' ἑαυτῆς κινουμένῃ συνυφέστηκεν ὁμοφυῶς ὁ τὸν μέσον σύνδεσμον συνέχων τῶν ἀχράντων ἡγεμόνων, δι' ὃν ἐπὶ πάντα προϊὸν τὸ γόνιμον τῆς θεοῦ ταύτης ἵδρυται μονίμως ἐν ἑαυτῷ καὶ πάντα παράγον καὶ πολλαπλασιάζον ἐξῄρηται τῶν ὅλων καὶ ἀκλινὲς ἀφ' ἑαυτοῦ τῶν ἀπογεννωμένων προϋπάρχει. Κίνησις οὖν ἐνταῦθα καὶ στάσις, ἡ μὲν πηγὴ τῆς ἐπὶ πάντα προερχομένης ζωῆς καὶ γεννητικὴ δύναμις, *** ἑδράζουσα μὲν τὴν ὅλην ζωογόνον πηγὴν ἐν ἑαυτῇ, πληρουμένη δὲ ἐκεῖθεν τῶν τῆς ζωῆς γονίμων ὀχετῶν.

Ταῦτα ἄρα καὶ τὴν πρόοδον αὐτῶν ὁ Παρμενίδης ἡμῖν παραδιδούς, τὸ μὲν κινούμενον ἐκ τοῦ ἐν ἄλλῳ, τὸ δὲ ἑστὼς ἐκ τοῦ ἐν αὑτῷ δείκνυσιν ἀπογεννώμενον. Τῆς γὰρ πατρικῆς τριάδος ἡ πρώτη μονὰς ὑφίστησι τὰς μετ' αὐτήν, καὶ τῆς ἀχράντου κατὰ τὰ αὐτὰ τὸ ἀκρότατον καὶ νοητὸν ὡς ἐν τῇ τριάδι ταύτῃ τὸ μέσον ὁμοῦ | καὶ τὸ ἔσχατον ἐκδίδωσι. Καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἡ κίνησις ἐνταῦθα τῆς στάσεως κρεῖττον· ὡς γὰρ τὸ ἐν ἄλλῳ τοῦ ἐν

1 = *Parm.* 145 E 7-8 ‖ 19 = *Or. Chald.*, fr. 65.2 des Places, p. 35 Kroll ‖ 20-22 cf. *Parm.* 145 B 6 - E 6.

3 ὅλων P : ὄντων corr. P[2] ‖ 12 τῆς o : τοῦ P ‖ 17 lacunam signauimus ‖ 22 ἑστὼς o : ἑστὸς P.

en lui-même sous le mode de la cause, de même aussi le en mouvement, au en repos. En effet, les dieux immaculés sont des puissances de rang inférieur aux pères et sont inclus en eux[1].

39

[*La monade démiurgique et*] [*la septième monade intellective dans le* Parménide]

En guise de troisième coupe en l'honneur de Zeus Sauveur[2], comme l'on dit, considérons aussi la monade démiurgique qui se révèle avec les dieux, lesquels forment un couple avec elle[3].

Premièrement donc, ici, la communion de l'un avec les autres apparaît aussi, et nous n'examinons plus seulement l'un en lui-même, mais l'un dans son rapport aux autres, pour la raison que la classe démiurgique produit tous les êtres à partir d'elle-même, met en ordre la nature corporelle et engendre toutes les causes inférieures aux dieux et qui sont à leur service. En effet, que l'expression *les autres* soit le symbole de la condition corporelle, qu'ai-je besoin de le dire, puisqu'autrefois les Pythagoriciens ont voulu caractériser par le mot *un* la nature incorporelle et nous ont fait entrevoir la nature divisée dans les corps par l'expression *les autres*[4]? Deuxièmement, le nombre des conclusions est ici dédoublé. En effet, l'un n'est plus seulement démontré *identique* ou bien *différent*, comme il a été démontré *en lui-même et en un autre*, et encore *en mouvement et en repos*, mais il est démontré *différent des autres et identique aux autres*. Ce dédoublement nous est apparu déjà plus haut comme convenant tout à fait à la monade démiurgique, non seulement selon les autres théologiens, mais aussi selon Socrate dans le *Cratyle*, pour qui le nom

1. Damascius discute cette conclusion dans son *In Parm.*, p. 153.18 - 154.22.
2-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 213-214.

αὐτῷ κατ' αἰτίαν ἐστὶ πρεσβύτερον, οὕτω δὴ καὶ τὸ κινούμενον τοῦ ἑστῶτος. Οἱ γὰρ ἄχραντοι θεοὶ δυνάμεις εἰσὶν ὑποπέζιοι τῶν πατέρων καὶ ἐν αὐτοῖς περιέχονται.

λθ'

Τὸ τρίτον τοίνυν τῷ σωτῆρι, φασί, καὶ τὴν δημιουργικὴν μονάδα νοήσωμεν ἐκφαινομένην μετὰ τῶν ἐν αὐτῇ συστοίχων θεῶν.

Πρῶτον μὲν οὖν ἐνταῦθα καὶ ἡ πρὸς τὰ ἄλλα κοινωνία τοῦ ἑνὸς ἀναφαίνεται· καὶ οὐκέτι καθ' αὑτὸ τὸ ἓν μόνον, ἀλλὰ κατὰ τὴν πρὸς τὰ ἄλλα σχέσιν ἐπισκοποῦμεν, διότι δὴ καὶ ἡ δημιουργικὴ τάξις τὰ ὅλα ἀφ' ἑαυτῆς παράγει καὶ διακοσμεῖ τὴν σωματικὴν φύσιν καὶ τὰς δευτέρας ἁπάσας ἀπογεννᾷ τῶν θεῶν καὶ ὑπουργικὰς αἰτίας. Ὅτι γὰρ τὰ ἄλλα τῆς σωματικῆς ἐστι συστάσεως σύνθημα, τί ἂν λέγοιμι, πάλαι τῶν Πυθαγορείων τὴν μὲν ἀσώματον φύσιν τῷ ἑνὶ χαρακτηρίζειν ἀξιούντων, τὴν δὲ περὶ τὸ σῶμα μεριστὴν διὰ τῶν ἄλλων ἡμῖν ἐνδεικνυμένων; Δεύτερον δὲ ὁ τῶν συμπερασμάτων ἀριθμὸς διπλασιάζεται. Οὐ γὰρ ἔτι τὸ ἓν ἀποδείκνυται μόνον ταὐτὸν ἢ καὶ ἕτερον, ὥσπερ ἐν αὐτῷ καὶ ἐν ἄλλῳ, καὶ κινούμενον δήπου καὶ ἑστώς, ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων ἕτερον καὶ τοῖς ἄλλοις ταὐτόν. Τὸ δὲ δὶς τοῦτο τῇ δημιουργικῇ μονάδι παντελῶς προσῆκον ἡμῖν ἀνεφάνη καὶ πρόσθεν, κατά τε τοὺς ἄλλους θεολόγους καὶ κατὰ τὸν ἐν τῷ Κρατύλῳ Σωκράτην, τὸ δημιουργικὸν ὄνομα σύνθε-

5 φασί : uide adn. || 15-17 cf. Arist., fr. 207 Rose || 19-22 cf. *Parm.* 146 A 9 - 147 B 8 || 20 cf. *ibid.* 145 B 6 - E 6 || 20-21 cf. *ibid.* 145 E 7 - 146 A 8 || 24 πρόσθεν : cf. supra, cap. 22, p. 78. 26-83.26. || 24 - p. 144.1 cf. *Crat.* 396 A 2 - B 3.

1 αὐτῷ nos : αὐτῶι P || 14 σύνθημα nos : συνθήματα P || 20 αὐτῷ nos : αὐτῶι P || 21 ἑστώς o : ἑστός P.

que porte le démiurge, est composé de deux éléments[1]. Troisièmement, la multiplicité des causes se distingue ici, et les monades des dieux se révèlent toutes dans la procession démiurgique ; de fait, se révèlent successivement la classe paternelle du démiurge, la puissance féconde qui forme un couple avec lui, la monade immaculée qui est cause de la providence transcendante, la source qui divise les touts, autrement dit toutes les classes, pour ainsi dire, relatives au démiurge, par lesquelles il produit toutes choses, les conserve dans l'être et s'installe d'une manière stable en lui-même, en transcendant ses produits, et distingue son propre royaume de l'empire unifié de son père.

Comment donc et par quels moyens ces réalités sont-elles révélées? L'*identique à lui-même* (car Parménide démontre cela en tout premier lieu) présente dans la nature de l'un la propriété monadique et paternelle par laquelle existe justement le démiurge ; c'est pourquoi l'un est dit *identique à lui-même.* Car si les autres sont en lui selon l'enveloppement des diverses causes, le semblable apparaît comme un symbole de son existence propre, je veux dire paternelle. En effet, puisqu'il est un, père et démiurge transcendant les touts, il a fixé en lui-même sa propre unité, et Parménide montre tout particulièrement en lui le caractère uniforme et apparenté au limitant. En revanche, l'*identique aux autres* est le bien spécifique de la puissance féconde, qui procède vers toutes choses et qui s'étend à travers toutes choses sans obstacle. Car, le démiurge est présent à tout ce qu'il produit, et il est le même pour tous les êtres qu'il met en ordre, parce qu'il a préétabli en lui-même la cause[2] génératrice de l'univers. Si cela est dit correctement, le limitant et l'illimité sont en lui sous

1. Pour le dédoublement des noms de Zeus dans le *Cratyle*, cf. *supra*, chap. 22, p. 78.26-79.17. L'identité et la différence comme caractères propres de l'intellect, cf. *In Crat.* § CI, p. 51.23-25.
2. Voir *Notes complémentaires*, p. 214.

τον ἐκ δυοῖν εἶναι λέγοντα. Τὸ τρίτον τοίνυν τὸ πλῆθος τῶν αἰτίων ἐνταῦθα διακρίνεται καὶ πᾶσαι τῶν θεῶν αἱ μονάδες ἀναφαίνονται κατὰ τὴν δημιουργικὴν πρόοδον· καὶ γὰρ ἡ πατρικὴ τοῦ δημιουργοῦ τάξις καὶ ἡ γόνιμος δύναμις ἡ σύστοιχος αὐτῷ καὶ ἡ ἄχραντος μονὰς ἡ τῆς ἐξῃρημένης προνοίας αἰτία καὶ ἡ διαιρετικὴ τῶν ὅλων πηγὴ καὶ πᾶσαι μετὰ τούτων, ὡς εἰπεῖν, αἱ περὶ τὸν δημιουργὸν τάξεις, καθ' ἃς καὶ παράγει τὰ πάντα καὶ σῴζει καὶ τῶν παραγομένων ἐξῃρημένος ἐν ἑαυτῷ μονίμως ἵδρυται καὶ διακρίνει τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν ἀπὸ τῆς τοῦ πατρὸς ἡνωμένης ἀρχῆς.

Πῶς οὖν ταῦτα καὶ διὰ τίνων ἀναφαίνεται ; Τὸ μὲν δὴ *ταὐτὸν ἑαυτῷ* (τοῦτο γὰρ ὁ Παρμενίδης πρώτιστον ἀποδείκνυσι) περὶ τὴν τοῦ ἑνὸς φύσιν τὴν μοναδικὴν καὶ πατρικὴν ἰδιότητα παρίστησι, καθ' ἣν καὶ ἔστιν ὁ δημιουργός· διὸ καὶ *ταὐτὸν ἑαυτῷ* λέγεται τὸ ἕν. | Τὰ μὲν γὰρ ἄλλα κατὰ τὴν τῶν διαφόρων αἰτίων περιοχήν ἐστιν ἐν αὐτῷ, τὸ δὲ ταὐτὸν τῆς οἰκείας ὑπάρξεως αὐτοῦ, τῆς πατρικῆς λέγω, σύνθημα προφαίνεται. Εἷς γὰρ ὢν καὶ τῶν ὅλων ἐξῃρημένος πατὴρ καὶ δημιουργός, τὴν οἰκείαν ἕνωσιν ἔστησεν ἐν ἑαυτῷ, καὶ τὸ μονοειδὲς καὶ τὸ τῷ πέρατι συγγενὲς ἐν τῷδε διαφερόντως δείκνυσι. Τὸ δὲ δὴ *ταὐτὸν τοῖς ἄλλοις* τῆς γονίμου δυνάμεώς ἐστιν ἐξαίρετον ἀγαθὸν καὶ τῆς ἐπὶ πάντα προϊούσης καὶ διὰ πάντων ἀκωλύτως διηκούσης αἰτίας. Πάρεστι γὰρ πᾶσιν οἷς παράγει καὶ ἐν πᾶσίν ἐστιν ὁ αὐτὸς οἷς διακοσμεῖ, τὴν γεννητικὴν τῶν ὅλων αἰτίαν ἐν ἑαυτῷ προστησάμενος. Εἰ δὴ ταῦτα ὀρθῶς λέγομεν, καὶ τὸ πέρας ἐν αὐτῷ καὶ τὸ ἄπειρόν ἐστι

12-13 = *Parm.* 146 A 9 ‖ 22-23 = *ibid.* 146 B 1.

27 αἰτίαν nos : οὐσίαν P.

le mode démiurgique, et le premier se trouve dans la similitude séparée des autres, tandis que le second se trouve dans la puissance qui engendre les autres. Partout, en effet, la puissance produit les êtres inférieurs, mais le principe du limitant est le pourvoyeur de la substance unifiée et stable.

De plus, le *différent des autres* fait voir la pureté immaculée du démiurge et sa supériorité transcendant tous les inférieurs. De fait, le tout premier intellect est, comme on l'a vu, *pur et intact*, comme l'a dit Socrate dans le *Cratyle*, parce qu'il a été établi au-dessus de toute coordination ou communion avec tous les êtres sensibles. *En effet il ne fait pas descendre sa puissance dans la matière*[1], dit l'un des dieux, mais il préside à toute la démiurgie à la fois d'une manière transcendante. Et l'intellect démiurgique, parce qu'il a reçu de là-bas toute la puissance et la souveraineté royale, sans doute met en ordre les sensibles et fait venir à l'existence toute la nature corporelle, mais en même temps, malgré sa surabondance féconde et sa providence, il surpasse les êtres inférieurs qu'il produit, et *il demeure en repos dans l'état qui est habituellement le sien*, comme le dit Timée, grâce à la garde inflexible qui lui appartient et grâce à la puissance qui lui est transmise par cette garde, pour le maintenir immaculé par rapport aux êtres qui participent de lui. Donc, par sa dispensation inépuisable de biens, par sa providence et par ses engendrements successifs des êtres inférieurs, il demeure le même pour eux ; en effet, il est participé par eux et il remplit ses propres descendants de sa prévenance ; mais par sa pureté, par sa puissance immaculée et

1. Ce vers des *Oracles Chaldaïques*, fr. 5.2, est transmis par Proclus et par Damascius. Chez Proclus, ici et en *In Crat.*, p. 57.14-15, figure le verbe, καταχλίνει, tandis que chez Damascius, *In Parm.*, p. 136.10-11 et p. 218.4-5, et aussi chez Proclus, *In Tim* II, p. 57.30-31, on a le verbe καταχλείει. Il s'agit sans doute d'une variante de la tradition manuscrite. En tous cas, ici le verbe καταχλίνει convient mieux.

δημιουργικῶς · καὶ τὸ μὲν ἐν τῇ χωριστῇ τῶν ἄλλων ἐστὶ ταὐτότητι, τὸ δὲ ἐν τῇ δυνάμει τῇ γεννώσῃ τὰ ἄλλα. Πανταχοῦ γὰρ ἡ δύναμις γόνιμός ἐστι τῶν δευτέρων, ἡ δὲ κατὰ τὸ πέρας ἀρχὴ τῆς ἡνωμένης ὑπάρχει καὶ σταθερᾶς ὑποστάσεως χορηγός.

Καὶ μὴν καὶ τὸ ἕτερον τῶν ἄλλων τὴν ἄχραντον αὐτοῦ καθαρότητα δηλοῖ καὶ τὴν ἐξῃρημένην τῶν δευτέρων ἁπάντων ὑπεροχήν. Καὶ γὰρ ὁ πρώτιστος νοῦς διὰ τοῦτο καθαρὸς καὶ ἀκήρατος ἦν, ὡς ὁ ἐν Κρατύλῳ Σωκράτης ἔλεγε, διότι δὴ τῆς πρὸς τὰ αἰσθητὰ πάντα συντάξεως ἢ κοινωνίας ὑπερίδρυτο. Οὐ γὰρ εἰς ὕλην ἑὴν δύναμιν κατακλίνει, φησί τις θεῶν, ἀλλὰ πάσης ὁμοῦ τῆς δημιουργίας ἐξῃρημένως ἐπάρχει. Παραλαβὼν δὲ ὁ δημιουργικὸς νοῦς ἐκεῖθεν τὴν ὅλην δύναμιν καὶ τὴν βασιλικὴν ἐπικράτειαν, κοσμεῖ μὲν τὰ αἰσθητὰ καὶ πᾶσαν ὑφίστησι τὴν σωματικὴν φύσιν, ὁμοῦ δὲ τῇ γονίμῳ περιουσίᾳ καὶ τῇ προνοίᾳ τῶν δευτέρων ὑπερέχει τῶν ἀπογεννωμένων καὶ ἐν τῷ ἑαυτοῦ μένει κατὰ τρόπον ἤθει, καθάπερ ὁ Τίμαιος λέγει, διὰ τὴν ἄκλιτον φρουρὰν τὴν συνοῦσαν αὐτῷ καὶ τὴν ἀπ' αὐτῆς ἐνδιδομένην εἰς αὐτὸν ἄχραντον ἀπὸ τῶν ἄλλων τῶν μετεχόντων δύναμιν. Οὐκοῦν τῇ μὲν ἀνεκλείπτῳ χορηγίᾳ τῶν ἀγαθῶν καὶ τῇ προνοίᾳ καὶ ταῖς ἀπογεννήσεσι τῶν καταδεεστέρων ὁ αὐτός ἐστιν αὐτοῖς · μετέχεται γὰρ ὑπ' αὐτῶν καὶ πληροῖ τὰ ἑαυτοῦ γεννήματα τῆς ἑαυτοῦ προμηθείας · τῇ δὲ καθαρότητι καὶ τῇ ἀχράντῳ δυνάμει καὶ ταῖς ἀκλίτοις

6 = *Parm.* 146 D 4-5 ‖ 9 = *Crat.* 396 B 6-7 ‖ ἦν : cf. supra, cap. 5, p. 21.3-4 ‖ 11-12 = *Or. Chald.*, fr. 5.2 des Places, p. 13 Kroll ‖ 18-19 = *Tim.* 42 E 5-6.

2 ταὐτότητι o : ταυτότητα P ‖ 12 καταχλίνει P : καταχλείει Or. Chald. ut uidetur.

par ses activités inflexibles, il est séparé de tous les êtres et distinct d'eux, et il est imparticipable par les autres. Et de même que le roi tout premier des intellectifs doit de ne pas choir dans la matière à la garde qui lui est unie et à la monade immaculée, et de même que la déesse vivifiante tire sa puissance stable et inflexible de la deuxième cause des dieux gardiens, de même aussi l'intellect démiurgique garde sa supériorité séparée des autres et son unité transcendant le multiple, grâce à la troisième monade des chefs de la pureté. Car la garde qui forme un couple, c'est, dans le cas du démiurge qui s'empresse <de produire> toutes choses et de s'étendre à travers toutes, la cause de la providence séparée ; dans le cas de la déesse vivifiante qui est mise en mouvement en vue de la génération de toutes choses, la cause qui dispense la puissance stable ; et enfin, dans le cas de l'intellect qui se multiplie par les intellections, la cause qui procure l'unité immaculée de la conversion vers lui de toutes ses activités.

Reste donc parmi ces monades intellectives celle qui est rangée au septième rang et qui, bien qu'elle soit conjointe à toutes ces monades et active avec elles toutes, pourtant se manifeste tout particulièrement dans la classe démiurgique. Et c'est cette monade donc que Parménide produit sous nos yeux en même temps que le démiurge universel, en la définissant par la différence, comme il le fait aussi pour la cause immaculée qui est dans le démiurge ; et de cette différence Parménide dit qu'elle distingue la monade démiurgique d'elle-même. De fait, dans ce qui précède, nous avons dit que cette classe est dispensatrice de distinction pour tous les dieux intellectifs. De même donc que le démiurge est identique à lui-même grâce à l'unité

ἐνεργείαις χωριστός ἐστιν ἀφ' ὅλων καὶ διέστηκεν ἀπ' αὐτῶν καὶ ἀμέθεκτός ἐστι τοῖς ἄλλοις. Καὶ ὡς | ὁ πρώτιστος τῶν νοερῶν βασιλεὺς αὐτὸ τὸ εἰς τὴν ὕλην ἀρρεπὲς διὰ τὴν συνηνωμένην αὐτῷ φρουρὰν ἔλαχε καὶ τὴν ἄχραντον μονάδα, καὶ ὥσπερ ἡ ζωογόνος θεὸς τὴν μόνιμον καὶ ἀκλινῆ δύναμιν ἀπὸ τῆς δευτέρας ἔχει τῶν φρουρητικῶν θεῶν αἰτίας, οὕτω δὴ καὶ ὁ δημιουργικὸς νοῦς τὴν χωριστὴν τῶν ἄλλων ὑπεροχὴν καὶ τὴν ἐκβεβηκυῖαν τοῦ πλήθους ἕνωσιν φρουρεῖ διὰ τὴν τρίτην μονάδα τῶν τῆς καθαρότητος ἡγεμόνων. Σύστοιχος γάρ ἐστι φυλακή, δημιουργῷ μὲν τὰ πάντα *** σπεύδοντι καὶ διὰ πάντων διήκειν ἡ τῆς χωριστῆς προνοίας αἰτία, ζωογόνῳ δὲ θεότητι κινουμένῃ πρὸς τὴν τῶν ὅλων ἀπογέννησιν ἡ τῆς μονίμου δυνάμεως χορηγός, νῷ δὲ πληθυομένῳ κατὰ τὰς νοήσεις ἡ τῆς ἐπιστροφῆς τῶν ἐνεργειῶν πασῶν εἰς αὐτὸν παρεχομένη τὴν ἄχραντον ἕνωσιν.

Λοιπὸν τοίνυν ἐστὶν ἡ τῶν νοερῶν τούτων μονάδων ἑβδόμη τεταγμένη, συνοῦσα μὲν ἁπάσαις αὐταῖς καὶ μετὰ πασῶν ἐνεργοῦσα, διαφερόντως δὲ ἐν τῇ δημιουργικῇ τάξει προφαίνουσα ἑαυτήν. Ἣν δὴ καὶ ὁ Παρμενίδης ἡμῖν ὁμοῦ τῷ ὅλῳ δημιουργῷ παράγων ἐν ἑτερότητι μὲν ἀφορίζεται, καθάπερ δὴ καὶ τὴν ἄχραντον αἰτίαν τὴν ἐν τῷ δημιουργῷ· τὴν δὲ ἑτερότητα ταύτην αὐτὴν ἑαυτῆς διακρίνειν φησὶ τὴν δημιουργικὴν μονάδα. Καὶ γὰρ ἐν τοῖς πρόσθεν ἐλέγομεν ὅτι διακρίσεώς ἐστι χορηγὸς ἅπασι τοῖς νοεροῖς θεοῖς ἡ τάξις αὕτη. Καθάπερ οὖν ὁ αὐτός ἐστιν αὑτῷ διὰ τὴν πατρικὴν ἕνωσιν ὁ δημιουργός, κατὰ τὰ αὐτὰ δὴ

20-21 cf. *Parm.* 146 C 1-4 ‖ 24 πρόσθεν : cf. supra, cap. 36, p. 133.23-24.

1-2 ἀπ' αὐτῶν P^{2} : ἀφ' ἑαυτῶν P ut uidetur ‖ 11 lacunam signauimus, unum uerbum deesse uidetur, ex. gr. κοσμεῖν uel παράγειν ‖ 14 νοήσεις P^{2} : ἑνώσεις P ut uidetur ‖ 26 αὑτῷ nos : αὐτῶι P.

paternelle, de la même façon il est aussi distinct de lui-même et de son propre père grâce à cette différence. D'où lui vient alors, selon Parménide cette puissance? Du *en lui-même*, dit-il, et du *en un autre*. Car ces caractères sont, comme on l'a vu, dans le premier père sous un mode unifié, et sous un mode distinct dans le troisième ; donc là-bas la distinction préexistait sous le mode de la cause, et dans le démiurge elle paraît au jour et révèle sa propre puissance. Que là-bas aussi d'une certaine manière soit la cause de la distinction, Parménide l'a fait voir dans la première hypothèse lorsqu'il a dit que tout ce qui est en lui-même est d'une certaine façon dyade et distinct de soi-même[1]. Mais là-bas la dyade est sous un mode caché, tandis qu'ici elle est venue à l'être tout à fait manifestement, car c'est ici qu'apparaît toute la multiplicité intellective. En effet, la différence est un rejeton de la dyade qui se tient là-bas d'une manière stable[2]. C'est donc elle qui sépare, des dieux qui lui sont supérieurs, l'intellect démiurgique, et qui distingue les unes des autres les monades qui sont en lui. En effet, si c'est en tant qu'il est *en un autre*, qu'il est uni à son propre intelligible, et en tant qu'il est *en lui-même*, qu'il en est séparé, parce que lui-même a procédé selon chacune des deux classes de cet intelligible[3], il est alors nécessaire, je pense, que cette différence soit cause de la distinction d'avec son père.

<40>

[*Récapitulation de l'enseignement du* Parménide]

Ainsi donc, toutes les monades intellectives viennent de se montrer à nous en formant des couples les unes avec les autres. Et le *en un autre* est le symbole du père, le *en lui-même*, le symbole de la toute première monade

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 214.

καὶ διακέκριται ἀφ' ἑαυτοῦ καὶ τοῦ σφετέρου πατρὸς κατὰ τὴν ἑτερότητα ταύτην. Πόθεν οὖν αὐτῷ καθήκειν φησὶ τὴν δύναμιν ταύτην ; Ἀπὸ τοῦ ἐν αὐτῷ, φησί, καὶ τοῦ ἐν ἄλλῳ. Ταῦτα γὰρ ἡνωμένως μὲν ἦν ἐν τῷ πρώτῳ πατρί, διακεκριμένως δὲ ἐν τῷ τρίτῳ · κατ' αἰτίαν οὖν ἐκεῖ προϋπῆρχεν ἡ διάκρισις, ἐν δὲ τῷ δημιουργῷ προλάμπει καὶ τὴν ἑαυτῆς ἐκφαίνει δύναμιν. Ὅτι δὲ καὶ ἐκεῖ πως ἡ τῆς διαιρέσεώς ἐστιν αἰτία, δεδήλωκεν ὁ Παρμενίδης κατὰ τὴν πρώτην ὑπόθεσιν εἰπὼν ὅτι πᾶν τὸ ἐν αὐτῷ ὂν δυάς πώς ἐστι καὶ διακέκριται ἀφ' ἑαυτοῦ. Ἀλλ' ἐκεῖ μὲν κρυφίως ἡ δυάς, ἐνταῦθα δὲ ἐναργέστερον ὑφέστηκεν, οὗ δὴ καὶ πᾶν ἐκφαίνεται τὸ νοερὸν πλῆθος. Ἡ γὰρ ἑτερότης ἔκγονός ἐστι τῆς ἐκεῖ μονίμως ἑστώσης δυάδος. Αὕτη τοίνυν καὶ τὸν δημιουργικὸν νοῦν διίστησι τῶν πρὸ αὐτοῦ θεῶν καὶ τὰς ἐν αὐτῷ μονάδας ἀπ' ἀλλήλων διακρίνει. Εἰ γὰρ καθ' ὅσον μέν ἐστιν ἐν ἄλλῳ, συνήνωται πρὸς τὸ ἑαυτοῦ νοητόν, | καθ' ὅσον δὲ ἐν αὐτῷ, διέστηκεν ἀπ' ἐκείνου, διότι δὴ καὶ αὐτὸς καθ' ἑκατέραν ἐκείνου τάξιν προελήλυθεν, ἀνάγκη που τὴν ἑτερότητα ταύτην αἰτίαν εἶναι τῆς ἀπὸ τοῦ πατρὸς αὐτῷ διακρίσεως.

⟨μ'⟩

Ἅπασαι δὴ οὖν αἱ μονάδες ἡμῖν πεφήνασιν αἱ νοεραὶ συστοίχως ἀλλήλαις ὑφιστάμεναι. Καὶ τὸ μὲν ἐν ἄλλῳ σύνθημα τοῦ πατρός ἐστι, τὸ δὲ ἐν αὐτῷ τῆς ἀχράντου

3-4 cf. *Parm.* 145 B 6 - E 6 || 4 ἦν : cf. supra, cap. 37, p. 136.8-19 || 7-9 cf. *Parm.* 138 A 2 - B 7 || 23-24 cf. *ibid.* 145 B 6 - E 6.

9 αὑτῷ nos : αὐτῶι P || 13 ἑστώσης o : ἐστώσης P || 17 αὑτῷ nos : αὐτῶι P || 21 μ' nos : om. P || 24 αὑτῷ nos : αὐτῶι P.

immaculée[1] ; d'autre part le *mouvement* est le symbole de la bonté vivifiante, le *repos*, le symbole de la puissance inflexible qui forme un couple avec elle ; l'*identique*, tant *par rapport à soi-même* que *par rapport à autre chose*, est le symbole de la propriété démiurgique, tandis que le *différent des autres* est le symbole de la garde qui appartient au démiurge ; enfin le *différent de lui-même* est le symbole de la septième monade intellective, celle qui a reçu l'existence dans le premier père sous le mode de la cause et d'une manière cachée, et dans le démiurge, d'une manière plus manifeste[2].

Et me semble-t-il, c'est pour ces raisons que Parménide aussi, quand il énumère les symboles de la démiurgie, a révélé au beau milieu les propriétés de la monade immaculée et de la monade qui divise, en tant que ces monades, elles aussi, sont comprises d'une certaine manière dans l'unique démiurgie. En effet, la première des conclusions qu'il démontre, c'est que l'un est *identique à lui-même*, la deuxième, que l'un est *différent de lui-même*, la troisième, que l'un est *différent des autres*, la quatrième, que l'un est *identique aux autres*, coordonnant ainsi, à l'unité paternelle la puissance de la distinction et rattachant à la supériorité séparée par rapport aux inférieurs la cause de leur providence. En effet, chez les dieux, il faut que l'unité préexiste à la distinction et qu'à la providence sur les êtres inférieurs préexiste la pureté sans mélange avec eux, grâce à laquelle les dieux, tout en étant partout, ne sont nulle part, tout en étant présents à tous, sont transcendant à tous, et tout en étant tous les êtres, ne sont aucun de leurs produits[3].

1. Pour les symboles *en lui-même* et *en un autre* des premiers degrés des dieux intellectifs, cf. *In Parm.*, VII, col. 1139.17-28.
2. Il faut noter ces équivalences des symboles tirés du *Parménide* avec les diverses monades des triades démiurgique et gardienne, c'est-à-dire des dieux, Cronos, Rhéa, Zeus, les Courètes.
3. Voir *Notes complémentaires*, p. 214.

πρωτίστης μονάδος · ἡ δὲ αὖ κίνησις τῆς ζωογόνου ἀγαθότητος, καὶ ἡ στάσις τῆς ταύτῃ συνεζευγμένης ἀκλίτου δυνάμεως · καὶ τὸ μὲν ταὐτόν, τό τε πρὸς αὑτὸ καὶ τὸ πρὸς ἄλλο, τῆς δημιουργικῆς ἰδιότητος, τὸ δὲ ἕτερον τῶν ἄλλων τῆς περὶ τὸν δημιουργὸν φρουρᾶς · ἐφ' ἅπασι δὲ τὸ ἑαυτοῦ ἕτερον τῆς ἑβδόμης νοερᾶς μονάδος, ἣ κατ' αἰτίαν μὲν ἐν τῷ πρώτῳ πατρὶ καὶ κρυφίως, ἐναργέστερον δὲ ἐν τῷ δημιουργῷ τὴν ὑπόστασιν ἔλαχε.

Καί μοι δοκεῖ καὶ ὁ Παρμενίδης διὰ ταῦτα, τὰ τῆς δημιουργίας συνθήματα διελών, ἐν μέσοις αὐτοῖς ἐκφῆναι τὰς ἰδιότητας τῆς τε ἀχράντου μονάδος καὶ τῆς διαιρετικῆς, καθ' ὅσον καὶ αὗται περιέχονταί πως ἐν τῇ μιᾷ δημιουργίᾳ. Πρώτιστον μὲν γὰρ ἀποδείκνυσι τῶν συμπερασμάτων, ὅτι τὸ ἓν ταὐτὸν ἑαυτῷ, δεύτερον δὲ ὅτι ἕτερον ἑαυτοῦ, καὶ τρίτον ὅτι τῶν ἄλλων ἕτερον, τέταρτον δὲ ὅτι ταὐτὸν τοῖς ἄλλοις, τῇ μὲν ἑνώσει τῇ πατρικῇ τὴν διαιρετικὴν δύναμιν συντάττων, τῇ δὲ χωριστῇ τῶν δευτέρων ὑπεροχῇ τὴν προνοητικὴν αὐτῶν αἰτίαν συμπλέκων. Δεῖ γὰρ ἐν τοῖς θεοῖς τῆς μὲν διακρίσεως προϋπάρχειν τὴν ἕνωσιν, τῆς δὲ τῶν δευτέρων προνοίας τὴν ἀμιγῆ πρὸς αὐτὰ καθαρότητα, δι' ἣν καὶ πανταχοῦ ὄντες οὐδαμοῦ εἰσι καὶ πᾶσι παρόντες πάντων ἐξῄρηνται καὶ τὰ πάντα ὄντες οὐδέν εἰσι τῶν ἀπογεννωμένων.

1-3 cf. *Parm.* 145 E 7 - 146 A 8 || 3-6 cf. *ibid.* 146 A 9 - 147 B 8 || 14-15 cf. *ibid.* 146 A 9 - C 1 || 15-16 cf. *ibid.* 146 C 1 - D 4 || 16 cf. *ibid.* 146 D 4 - E 6 || 17 cf. *ibid.* 146 E 6 - B 8.

4 αὑτὸ nos : αὐτὸ P || ἄλλο O[2] : ἄλλῳ P || 21 προϋπάρχειν P[2] : προϋπάρχει P.

Scholia codicis Parisini

f. 214r, ad p. 7.14-18 :
νοητὰ/νοητὰ καὶ νοερὰ/νοερὰ P

f. 215r, ad p. 11.8-13 :
τὸ τριαδικὸν ἄχραντον (?) P^2

f. 218v, ad p. 27.2-4 :
μόνον γηγενής ἐστιν, οὕτως καὶ ἐπὶ τῶν μερικῶν ψυχῶν μίαν τὴν πρώτην P^2

f. 222r, ad p. 60.16-19 :
γρ. καὶ οὐ τετραδικῶς P^2

f. 227r, ad p. 60.10 αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ :
ὡς παραδειγματικὸν μόνον s.u. P^2

f. 227r, ad p. 60.12 καθ' ὃ δὴ καὶ θεός ἐστιν
ταὐτὸν · ἓν καὶ θεὸς καὶ τἀγαθόν s.u. P^2

f. 277r, ad. p. 60.16-19, scr. P^2 :

δημιουργικὴ ἐνέργεια βούλησις
θεότης τῆς ἀγαθότητος δημιουργική
π π
π

f. 227r, ad p. 60.18-19 ὁρίζουσα :
εἰδοποιοῦσα s.u. P^2

f. 227r, ad p. 60.19 τὸ τῆς δυνάμεως τέλος :
τῆς δημιουργικῆς s.u. P^2

f. 229r, ad p. 68.22-26 :
ἐκ κοινοῦ τὸ ἀναφέρουσι P²

f. 230r, ad p. 73.7 τοῦτο :
τὸ ἐμφάνες s.u. P²

f. 230r, ad p. 73.7 ἐκείνῳ :
τῷ νοητῷ s.u. P²

f. 238r, ad p. 109.21 Θεόδωρος :
ὁ ἀσιναῖος s.u. P²

f. 239r, ad p. 114.14-21 :
α β γ δ ε ς ζ η θ P²

f. 241r, ad p. 122.23-26 :



P²

NOTES COMPLÉMENTAIRES

Page 1.

1. Le texte de ce deuxième κεφάλαιον tel qu'il est transmis par P, est défectueux. Le correcteur P² a déjà remarqué ce fait, et, pour réparer ce défaut, il a introduit la préposition καθ' devant ἑβδομάδας. Nous avons accepté cette correction (bien que l'on puisse penser également à la préposition εἰς sur le modèle de la formule qu'on lit *infra* à la ligne 12), mais cette correction elle-même n'est pas encore suffisante, puisque la fin de la phrase au datif ne dépend de rien. On pourrait suggérer d'ajouter πόθεν derrière καὶ, en se référant au développement du chapitre, *infra*, p. 12.13.

2. Sur l'origine platonicienne et l'emploi de la terminologie faisant usage de la notion de διάρθρωσις, cf. H. Tarrant, *Agreement and the Self-Evident in Philo of Larissa*, dans Dionysius 5, 1981, 95, n. 77. Voir aussi *Théol. plat.* I 9, p. 38.14 et III 9, p. 38.9.

Page 2.

1. Formule identique : Ἀπάντησις πρὸς τοὺς λέγοντας en *Théol. plat.* II, *capitulatio*, p. 1.11. Un peu plus loin, pour « les nombreux arguments », voir aussi, *ibid.*, p. 1.9 et la n. 2 (p. 75 des *Notes complémentaires*).

Page 3.

1. Nous corrigeons ταῦτα P en πάντα à cause du parallèle, *infra*, chap. 19, p. 71.5. Mais si l'on veut absolument garder ταῦτα, il faudrait traduire : « les mesures propres au monde d'ici-bas ».

2. Pour συγκεφαλαίωσις, cf. *Théol. plat.* III, *capitulatio*, p. 3.16. Proclus emploie indifféremment ἐπανάληψις, *Théol. plat.* III, *capitulatio*, p. 2.4, et σύλληψις, *Théol. plat.* IV, *capitulatio*, p. 3.7.

Page 4.

1. Normalement l'expression qui doit balancer κατ' αἰτίαν est κατὰ μέθεξιν que nous proposons d'ajouter ici.

2. Sur cette nuance de ὡς ἄρα, cf. Denniston, p. 38-39.

Page 6.

1. La première classe de la hiérarchie des dieux est celle des dieux intelligibles, traitée dans le livre III, la deuxième, celle des dieux intelligibles-intellectifs, traitée dans le livre IV, voici maintenant la troisième, celle des dieux intellectifs, traitée dans ce livre V.

2. L'énoncé général de la continuité entre les divers degrés des classes divines est donné *supra* IV 2, p. 12.22-25 : « Partout les processions des classes divines se font par une similitude continue, et les premiers du degré inférieur sont étroitement unis aux dernières des causes qui leur sont supérieures ». La cause de cette continuité est la similitude formelle, comme il est dit en *Théol. plat.* III 21, p. 75.11-12 : « D'une manière générale, en tous domaines, il est nécessaire que les premiers termes de chaque série possèdent la forme des termes qui les précèdent », et voir aussi *El. theol.* § 112. Application de ce théorème aux dieux intelligibles-intellectifs, *supra* IV 1, p. 9.11, aux dieux intellectifs, ici même. La continuité des conclusions du *Parménide* exprime cette continuité des processions divines, *supra* IV 27, p. 78.8-10.

3. De même que la troisième triade des dieux intelligibles-intellectifs avait un « caractère perfecteur » en « mettant un dernier terme à la procession intermédiaire des dieux... (et) la convertissant vers son principe », *supra* IV 24, p. 70.22-25, de même aussi maintenant le degré des dieux intellectifs « marque le dernier terme de l'ensemble des processions des êtres divins et les convertit vers le principe ».

4. Application du théorème général énoncé en *El. theol.* § 27, p. 26.23-24 Dodds : « Tous les êtres participés se tendent vers les existences imparticipables ».

5. La totalité de la bonté et de l'autosuffisance caractérise les dieux intelligibles, cf. *Théol. plat.*III 28, p. 101.5-15. Pour les dieux en général, l'autosuffisance dérive du Bien absolu, cf. *El. theol.* §§ 10 et 127, et *Théol. plat.* I 19, p. 90.4-13. Déjà les dieux intelligibles-intellectifs se nourrissaient de « la plénitude des biens intelligibles et de la perfection uniforme de l'autosuffisance divine », cf. *Théol. plat.* IV 15, p. 48.7-9.

6. Il est expliqué dans le *Phèdre* 246 E 4 - 247 D 5, qu'il y a douze dieux-chefs dans le ciel, et Zeus est le premier d'entre eux, qui entraînent les dieux et les âmes jusqu'au lieu supracéleste, cf. *Théol. plat.* IV 4, p. 18.1-21. A ce titre, il exerce une ἡγεμονία sur eux tous. Dans chaque classe de dieux, chaque monade exerce une ἡγεμονία analogue sur ses inférieurs.

Page 7.

1. Pour cette formule, voir *Théol. plat.* III 28, p. 100.19-22 : ἀπὸ τοῦ ἐξῃρημένου (νοῦ) τὸ συντεταγμένον, couplée à la formule équivalente : τῷ νῷ σύζυγον νοητόν, que l'on a déjà trouvée en IV 1, p. 8.25.

2. Nous comprenons qu'il s'agit d'un être de raison abstrait de la réalité par l'esprit, c'est-à-dire une idée abstraite au sens aristotélicien. Pour d'autres emplois de l'expression bien connue, κατ' ἐπίνοιαν, dans ce sens, cf. *In Tim.* III, p. 95.10, et Proclus *apud* Philopon, *De aeternitate mundi* XVIII, p. 606,23 Rabe.

3. Les adverbes ἑνιαίως et κρυφίως caractérisent la manière dont les êtres sont contenus dans l'intelligible, cf. *Théol. plat.* III 25, p. 88.8-9 et 26, p. 89.1 ; 27, p. 95.9 ; 28, p. 101.18-19. D'autre part, l'ἔκφανσις est aussi caractéristique de l'intelligible : c'est le commencement de l'apparition des êtres d'une manière encore unitaire et cachée. L'ordre de l'intelligible est caractérisé par l'ἐκφαίνειν (= δεῖξαι de *Philèbe* 23 C 9), tandis que l'ordre de l'intellect est caractérisé par le ποιεῖν, cf. *Théol. plat.* III 9, p. 36.10-19, et aussi *In Tim.* I, p. 335.28-336.5.

4. Déjà en *Théol. plat.* III 14, p. 50.7-10, dans les intelligibles, « la troisième triade, après la procession, convertit la limite inférieure de l'intelligible vers le principe et referme (συνελίσσει) le monde intelligible sur lui-même, en effet, dans tous les cas, il appartient à l'intellect de se convertir vers l'intelligible et de se concentrer (συννεύειν) sur l'intelligible ». C'est la même chose ici, et ce parallèle aussi justifie la correction de Taylor : προόδου pour περιόδου des manuscrits.

6. Allusion à l'une des étymologies de ζῆν à partir de ζεῖν, cf. Aristote, *De an.* I 2, 405 b 28 ; la tradition doxographique fait remonter cette étymologie jusqu'à Héraclite, *Vors.* 38 A 10. Les Néoplatoniciens utilisent beaucoup cette étymologie, par ex. Plotin, VI 5 (23), 12.9 ; VI 7 (38), 12.23 ; Jamblique, *De an.*, *apud* Stobée I, 49, 32, p. 366.14 Wachsmuth ; Proclus, *In Alc.*, p. 249.5 ; *In Crat.* § CXXVII, p. 75.6-8 ; Damascius, *De princ.*, p. 179.8-9, etc.

7. C'est-à-dire, produisent par leur être même, ce qui est le privilège des dieux, cf. *Théol. plat.* I 15, p. 76.3-4 et n. 1 (p. 149 des *Notes complémentaires*) et I 18, p. 82.9-10 et n. 2 (p. 151 des *Notes complémentaires*). Voir aussi II 5, p. 39.23 « une causalité unique », et la note 6 (p. 101 des *Notes complémentaires*).

8. Ni accroissement ni diminution : c'est un effet de la causalité « par l'être même », qui sauvegarde la transcendance des dieux par rapport à leurs produits, cf. *Théol. plat.* II 2, p. 23.11-12 et la note 2 (p. 89-90 des *Notes complémentaires*).

Page 8.

1. Dans ce dernier paragraphe, il s'agit de préciser le sens des mots employés en distinguant les dieux de ce degré intellectif des dieux des degrés supérieurs : p. 8.3-10, la vie intellective opposée à la vie intelligible-intellective, p. 8.11-20, l'intelligibilité intellective opposée à l'intelligibilité intelligible, p. 8.20-9.8 la paternité intellective opposée à la paternité intelligible.

3. Cf. *Théol. plat.* III 28, p. 100.4-22 : La classe des dieux

intelligibles « n'est appelée intelligible ni en tant qu'elle est connue par un intellect particulier, ni en tant qu'elle est *saisissable par une intellection accompagnée de raison*, ni non plus en tant qu'elle préexiste comme objet de connaissance pour l'intellect complet. En effet, elle transcende les êtres intelligibles, universels et particuliers, et elle préexiste à tous les objets d'intellection, parce qu'elle est un intelligible imparticipable et divin ». Noter l'emploi répété du verbe προϋπάρχειν.

4. Pour le mot προαίτιον, cf. *Théol. plat.* II 9, p. 59.24 et la note 3 (p. 116 des *Notes complémentaires*).

5. L'objet de désir et l'objet d'amour, ἐφετόν et ἐραστόν, conviennent au limitant qui caractérise la première triade des intelligibles, cf. *Théol. plat.* III 22, p. 79.9-17 et 80.7-27.

6. La distinction entre paternel et démiurgique est examinée en *El. theol.* § 157. C'est, dans l'ordre de la permanence, la même distinction que celle entre le générateur et le vivifiant dans l'ordre de la procession, voir l'analyse précise de Dodds, p. 278-279 : dans le développement de la causalité à travers les divers degrés des dieux, le « paternel » est une cause plus générale de la permanence que le « démiurgique », comme le « générateur » est une cause plus générale de la procession que le « vivifiant ».

Page 9.

1. Une dissertation entière du *Commentaire sur la République* est réservée à ces sortes de questions : *In Remp.* I, VI 14, p. 133.19-135.17, « Que veulent suggérer l'union de Zeus et d'Héra, la parure d'Héra, le lieu où ils s'unissent, le désir amoureux de Zeus, le sommeil de Zeus, et généralement explication de tout ce récit mythique ». Il s'agit de *Iliade* XIV, 292 ss.

2. εἰς αὖθις annonce probablement les chapitres contenant les développements sur le démiurge, *infra*, chap. 12-29, et le livre VI en général.

3. Sur l'emploi de δή dans l'apodose, cf. Denniston, *s.v.* δή 12 (ii), p. 225.

4. Ici aussi : cette expression implique que tout ce développement sur la répartition en triades du degré intellectif, va être fait par analogie avec le degré intelligible et sa répartition en triades, cf. *Théol. plat.* III 21, et pour le degré intelligible-intellectif *ibid.* IV 3 et 39. Sur la procession de ce caractère paternel à travers tous les degrés de dieux, cf. *In Crat.* § XCVIII, p. 48.1-2 Pasquali, et pour sa position primordiale dans la hiérarchie divine, cf. *El. theol.* § 151.

5. συγκλείων : mot des *Or. Chald.*, cf. *Théol. plat.* IV 3, p. 17.8 et la note 1 (p. 125 des *Notes complémentaires*), 24, p. 70.23 et la note 6, et 25, p. 74.6. Apparemment ce mot ne figure dans la *Théol. plat.* que dans ces livres IV et V.

Page 10.

1. ἀστράπτοντος : à rapprocher sans doute de l'épithète commune pour Zeus, ἀστραπαῖος, cf. H. Schwabl, *apud* P. W., Bd. X A, *s.v.* Zeus, col. 282.7-48 (parmi les épiclèses cultuelles) et ἀστράπτων, *ibid.* col. 282.51-53. Le mot paraît aussi dans les *Oracles Chaldaïques*, fr. 1.4, que Proclus lui-même rapporte au démiurge, cf. *infra*, chap. 13, p. 43.27 et *In Tim.* II, p. 246.28-29 et 256.24-26. Il revient au fr. 146.5, où la déesse Hécate apparaît sous la forme d'un « cheval plus resplendissant à voir qu'une flamme ».

2. Ces « divinités immaculées » ont fait leur apparition dans la *Théologie platonicienne* au livre IV 22, *supra*, p. 68.1, et voir la note 1 (p. 164 des *Notes complémentaires*). On doit remarquer que ces « dieux immaculés » ne figurent pas dans les *El. theol.* et qu'ils sont identiques aux « dieux implacables » des *Or. Chald.*, selon l'interprétation de Proclus, cf. Lewy, Excursus VII, p. 484, et *infra*, ligne 24.

3. Le sens impose de faire de οὐ δεομένων τῆς τούτων κοινωνίας un génitif absolu dont le sujet est à tirer de ἐν τοῖς πρὸ τούτων θεοῖς, construction qui n'est pas rare en grec, cf. Kühner-Gerth II, p. 110-111, pour des exemples de génitifs absolus dont les sujets sont à prendre dans la proposition principale où ils se trouvent déjà, soit au nominatif, soit à l'accusatif, soit au datif, comme ici. Nous avons traduit l'imparfait ἦσαν par l'incise « comme on le sait », étant donné que les dieux immaculés étant κατ' οὐσίαν au degré des intellectifs, sont nécessairement κατ' αἰτίαν au degré des intelligibles.

4. Les dieux « implacables » sont les dieux « immaculés », pourvoyeurs de l'identité, comme on l'a dit *supra*, lignes 15-16. « Implacables » est le nom de ces dieux dans les *Or. Chald.*

5. Tandis que l'intelligible se caractérise comme l'unifié (ἡνωμένον), l'intelligible-intellectif comme ce qui est en train de se distinguer (διακρινόμενον), ce n'est qu'au degré intellectif que pour la première fois existe la distinction achevée (διακεκριμένον). Cette structure que l'on rencontre par ailleurs chez Proclus, cf. *Théol. plat.* I 11, p. 54.18-22 et n. 2 (p. 144 des *Notes complémentaires*) et III 14, p. 52.7-11 et n. 2 (p. 131 des *Notes complémentaires*), deviendra fondamentale chez Damascius, cf. *De princ.*, p. 290.10-13, *In Phil.* § 244, *In Phaed.* I § 420. Quant aux intellectifs, il faut qu'ils se distinguent de ce qui les précède, de ce qui les suit et entre eux : la cause de leur distinction doit donc être à la fois une et triple. Dans les degrés supérieurs à l'intellectif, la distinction n'existe pas à proprement parler.

Page 11.

1. δή τινα. On ne peut pas traduire la particule δή qui ne sert qu'à souligner le caractère allusif de l'expression. Voir les exemples platoniciens recueillis par Ast, *s.v.* δή, I, p. 448, Burnet, *Phaed.* 107 D 7 *ad loc.*, et Denniston, p. 212-213.

2. Le « Sphairos de là-bas » est le domaine intelligible où règne l'Amour, par opposition au Sphairos sensible où règne la Haine, cf. *In Tim.*II, p. 69.18-27 : « (le sphérique a convenance) avec le Modèle, parce que l'Intelligible tout entier est pareil à la sphère, de tout côté en connivence avec lui-même,

semblable de tout côté à la masse d'une sphère bien arrondie,
d'égale amplitude à partir du milieu,
et jouissant d'une stabilité circulaire,

dit Parménide (fr. 8.43-44), et Empédocle dit la même chose (fr. 27.4) : car il imagine lui aussi Sphairos comme double, l'un sensible, dans lequel domine la Querelle, l'autre intelligible, maintenu par Aphrodite, et il nomme l'un la copie de l'autre : lequel est copie, duquel il est copie, on le voit clairement ». Depuis Plotin, les néoplatoniciens ont interprété les poèmes de Parménide et d'Empédocle à leur manière. Pour Proclus, le Sphairos est tantôt l'intellect (*In Tim.* II, p. 69.13-18), tantôt l'intelligible (*In Tim.* II, p. 69.18-27 et *In Parm.* II, col. 723.22-30), tantôt l'union des deux (*In Tim.* I, p. 18.3-4). Dans le livre IV, tout un chapitre a été consacré à l'union des triades des dieux intelligibles-intellectifs, et à la fin il était déjà mentionné que Platon et les Théologiens (Orphiques) appellent l'intellect « Sphère », cf. *supra* IV 38, p. 110.18-21. Syrianus avait déjà employé ce vocabulaire du « Sphairos intelligible », cf. *In met.*, p. 43.17 et 187.25, sur ces textes, cf. D. O'Brien, *Pour interpréter Empédocle* (Philosophia Antiqua, vol. XXXVIII), Paris-Leiden 1981, p. 80-84.

3. Un passage parallèle, *infra*, p. 14.25, montre que l'adverbe τελέως qualifie le verbe ἀνυμνήσθω plutôt que διακριθεῖσα.

Page 12.

1. Ce passage semble important pour l'organisation des dieux inférieurs au degré intellectif. Le degré intellectif se divise donc en une heptade formée de deux triades (dieux pères et dieux immaculés) et d'une monade séparatrice. A chacune des sept monades de l'heptade est coordonnée une hebdomade, et la structure de ces hebdomades est encore formée de deux triades et d'une monade. Il ne peut s'agir des degrés de dieux hypercosmiques immédiatement inférieurs à celui des dieux intellectifs, puisque ces degrés sont organisés en quatre triades, donc sur le chiffre douze, cf. *Théol. plat.* I, Introduction, p. LXVI-LXVII. Mais il doit s'agir du degré de l'âme, et l'information que nous recueillons ici est d'autant plus précieuse que le traité des dieux encosmiques manque tout à fait dans la *Théol. plat.* Que le monde de l'âme soit en effet gouvernée par l'heptade, qui est la réunion du trois (la ressemblance) et du quatre (la dissemblance), est montré par Proclus dans l'*In Tim.* II, p. 268.15 - 272.3 et la correspondance de cette structure hebdomadique avec les degrés de dieux supérieurs est étudiée, *ibid.*, p. 272.3 - 273.26. Théon

de Smyrne, *Expositio rerum mathematicarum*, p. 103.16-18, remarque déjà que « Platon, dans le *Timée* (35 B 4 - C 2), compose l'âme à partir de sept nombres », et cette remarque est reprise par Jamblique, citant le néopythagoricien Anatole, dans les *Theologumena arithmeticae*, p. 55.11-12. Sur ces textes, voir W. Jaeger, *Vergessene Fragmente des Peripatetikers Diokles von Karystos*, dans Abh. Preuss. Akademie der Wiss., Jahrg. 1938, Phil.-hist. Kl., Nr. 3, p. 27, n. 2, reproduit dans *Scripta Minora* II, Roma 1960, p. 218, n. 2.

2. *Cf. supra*, p. 11.18, où il est question du « Sphairos » intelligible, ici il s'agit de la « sphère » de l'Intellect, qui est venu à l'existence sur le modèle du « Sphairos » intelligible.

3. Sur le « sommet » apparenté à l'un, cf. *Théol. plat.* III 4, p. 14.14 et la note 3 (p. 111-112 des *Notes complémentaires*) où l'on a rassemblé les textes parallèles.

Page 13.

1. Il est clair que le sujet de ce verbe ὑπέστησε doit être un mot au singulier, et que, puisqu'on a changé de sujet, il faut supposer une lacune dont il est impossible d'évaluer l'importance. Il semble bien que c'est une heptade transcendante qui doit faire venir à l'existence sept monades coordonnées aux hebdomades, etc. Ce texte nous offre donc une nouvelle description de la procession à partir de l'heptade des sept monades intellectives et, sous chaque monade, des deux triades.

Page 14.

1. Voir ce qui a été dit dans *Théol. plat.* IV 30, p. 91.7-8 : « La multiplicité est, dans les intelligibles, sous le mode monadique, et *sous le mode numérique*, dans les intellectifs ».

2. Allusion à la définition du nombre premier chez Euclide, *Elem.* VII, *def.* 12. Ainsi Proclus souligne-t-il la parenté entre la monade et l'hebdomade en rappelant le fait qu'elles sont toutes deux des nombres premiers.

3. Nicomaque *apud* Jamblique, *Theol. arithm.*, p. 74.10-15, attribue à Philolaos un système de correspondance entre les nombres et la réalité, qui est le suivant : 1 = le point, 2 = la ligne, 3 = la surface plane, 4 = le solide, 5 = la qualité et la couleur, 6 = l'animation, 7 = l'intellect, la santé, la lumière intellectuelle, 8 = l'amour et l'amitié. Voir à ce sujet, W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge (Mass.) 1972, p. 247, n. 44. D'où l'expression pythagoricienne que nous trouvons chez Proclus, faisant correspondre l'heptade et « la lumière de l'intellect », expression qui revient sous la plume de Proclus en *In Tim.* II, p. 95.2 (où Diehl a eu tort d'écrire τὸ κατὰ νοῦν φῶς au lieu de τ. κ. νόον φ., attesté dans deux manuscrits de l'*In Tim.* et dans tous les autres témoins). Voir aussi *ibid.*, p. 270.9 et III, p. 328.13, où l'expression ne se trouve pas, mais qui mettent en œuvre la même correspondance. On retrouve l'expression

chez Damascius, *In Parm.*, p. 130.7, indice que l'expression se trouvait aussi dans l'*In Parm.* de Proclus.

4. Dans les deux premiers chapitres de ce livre, Proclus a donné un exposé théorique *a priori* de l'ordre des dieux intellectifs. Maintenant, il commence à invoquer les autorités sur lesquelles il se fonde. Et, comme on le voit, il va chercher dans les dialogues de Platon de quoi confirmer la doctrine des Théologiens. Dans l'esprit de Proclus, c'est donc cette autorité des Théologiens qui est première, celle de Platon ne vient qu'ensuite pour la confirmer. Dans ce livre de la *Théol. plat.*, Proclus n'a pas énuméré en détail quelles sont ses autorités. Il l'avait fait sans doute dans son *Commentaire sur le Parménide*, puisque Damascius, dans le sien, nous a retracé un résumé de celui de Proclus où il expose clairement que l'autorité pour la division hebdomadique de ce degré venait des *Oracles Chaldaïques*, d'Orphée, de Pythagore et même des Phéniciens (cf. Damascius, *In Parm.* §§ 265 et 266, p. 131.3 - 133.23). Quand Proclus parle ici de « la doctrine des Théologiens », il doit avoir dans l'esprit l'accord de tous ces Théologiens, bien que, immédiatement dans ce chapitre, il se contente des mythes (orphiques).

Page 15.

2. A la fin de ce paragraphe, le mot θεός est de trop, parce que tout ce qui précède, à partir de διακρίνων, dépend du ὁ θεός de la ligne 10.

3. Le « père de tous les êtres » est Zeus, le « Père du père de tous les êtres » est donc Cronos. Le raisonnement *a fortiori*, formulé par l'expression « à bien plus forte raison », est dit dans l'*In Alc.*, p. 134.15 être une manière de parler des géomètres, c'est-à-dire des mathématiciens.

4. Cette comparaison se trouve déjà dans le *Cratyle* 403 D 7 - 404 A 7, voir *In Crat.* § CLII, p. 86.25 - 87.3, § CLXII, p. 89.19-90.4 et *In Remp.* II, p. 185.12-18.

Page 16.

1. L'opposition entre le jeu et le sérieux est un trait platonicien, cf. *Gorg.* 481 C 1, *Rép.* VIII 545 D 7 - E 3, *Lois* I 647 D 6-7, X 887 D 4, etc. La question a été traitée par W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. IV, Cambridge 1975, p. 56-66, et sur ce chapitre voir les réflexions de W. J. Verdenius, dans *Mnemosyne* 34, 1981, 416. Cette opposition est devenue un lieu commun dans la littérature médiévale, cf. E. R. Curtius, *La littérature européenne et le moyen âge latin*, Paris 1956, p. 515-535. Mais, dans les mythes, cette opposition devient une sorte d'alliance. On la retrouve encore une fois chez Damascius, *In Phaed.* I, § 525. 4-5 Westerink, et sur ce texte voir J. Pépin, *Le plaisir du mythe*, dans Néoplatonisme, Mélanges offerts à Jean Trouillard, Les cahiers de Fontenay 19-22, 1981, p. 275-290, en particulier, p. 277. Voir

aussi E. Wind, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, London 1958, p. 189-190.

2. Application de la triade générale : être (intelligible), vie, intellect, cf. *El. theol.* § 101, et le commentaire de Dodds, p. 252-253.

3. Introduction de la déesse Rhéa, comme deuxième monade de la première triade des dieux intellectifs, dont la fonction est de donner la vie, et qui sera examinée en détail *infra* au chap. 11.

4. Ainsi se trouve constituée la première triade intellective dont les éléments sont Cronos, Rhéa et Zeus.

5. Rhéa est donc ambivalente, à la fois mère et père. Proclus a remarqué que la distinction des sexes n'a pas, chez les dieux, une importance primordiale, cf. *In Tim.* I, p. 46.19 - 47.3. Dans le livre IV, chap. 30, Proclus affirme que « la puissance (divine) est antérieure au masculin et au féminin, elle est en eux deux et vient à leur suite » (p. 91.21-22). Pour les êtres bisexués en général et Rhéa en particulier, cf. L. Brisson, *Neutrum utrumque. La bisexualité dans l'Antiquité gréco-romaine*, dans Cahiers de l'Hermétisme, *L'Androgyne*, Paris 1986, p. 27-61.

Page 17.

1. Les témoignages sur cette tradition orphique sont rassemblés dans *Orphicorum Fragmenta*, fr. 151. Ils viennent tous de Proclus : *In Crat.* § CVII, p. 58.1 - 11 ; *In Tim.* I, p. 317.11-20 ; *Théol. plat.* V 3, p. 16.24-17.5 (ce texte-ci) ; *ibid.* V 35, p. 127.8-128.21 ; et Damascius, *In Phaed.* I, § 126.6-7. Les Courètes sont les divinités protectrices du nouveau-né Zeus en Crète, cf. Strabon X, 3, 11, sur ce texte, voir Henri Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, Lille 1939, p. 593-616 et Paul Faure, *Fonctions des cavernes crétoises*, Paris 1964, p. 110-131.

2. Proclus nous a déjà dit que « toute la théologie hellénique est fille de la mystagogie d'Orphée » dans *Théol. plat.* I 5, p. 25.26-27 et note 3 (p. 138-139 des *Notes complémentaires*). L'expression « la théologie de nos Pères », *ibid.* III 8, p. 30.17 et note 7 (p. 120 des *Notes complémentaires*) recouvre les mêmes sources, Pythagore et Hésiode. Pour Pythagore sur les Courètes, cf. Jamblique, *Theol. Arithm.*, p. 78.6-8 (= *Orph.*, Fr. 314), pour Hésiode, cf. Fr. 198.

3. κορός oxyton est considéré comme un adjectif, cf. LSJ., *s.v.* κορός B, qui veut dire « pur ». Platon, *Crat.* 396 B 6-7 a déjà fait la différence : κόρον γὰρ σημαίνει οὐ παῖδα, ἀλλὰ τὸ καθαρὸν αὐτοῦ, cf. M. Atkinson, *Plotinus: Ennead V* 1, Oxford 1983, p. 78-79. La scholie sur Hésiode, *Op. et Dies* 111, qui est extraite du commentaire de Proclus, la reprend et l'explicite ainsi : ... Κρόνος, κόρος ὢν τοῦ νοῦ, μᾶλλον δὲ κορὸς νοῦς καὶ καθαρός· τὸ γὰρ κορὸν σημαίνει τὸ καθαρόν, cf. A. Pertusi, *Scholia vetera in Hesiodi Opera et Dies*, Milano 1955, p. 50.9-10.

4. Cette objection doit être de celles que Proclus se fait à

lui-même, puisqu'il l'a déjà exposée fortement dans le livre I, cf. *Théol. plat.* I 4, p. 21.13-28. Les mutilations divines sont explicitement mentionnées, *ibid.*, ligne 15. Voir surtout *In Remp.*, VIe dissertation, et A. D. R. Sheppard, *Studies on the 5th and 6th Essays of Proclus' Commentary on the Republic*, Göttingen 1980. Noter que Salloustios, *De diis et mundo* 4, p. 4.24 - 5.2 Nock, prend le mythe de Cronos comme exemple parfait d'un mythe tour à tour théologique, physique et psychologique.

Page 18.

3. Numénius avait déjà remarqué que Platon oppose Socrate au personnage d'un Euthyphron « fanfaron et niais », qu'il présente comme le champion de la théologie qu'il veut réprouver sans encourir le risque de provoquer de front les Athéniens, cf. Numénius, Fr. 23 (30 L.), = Eusèbe, *Praep. Ev.* II, p. 177.25 - 178.12 Mras.

4. Dans l'*In Tim.* II, p. 208.30 - 209.5, Proclus remarque que le Démiurge a un double pouvoir, l'un crée l'identité, l'autre, l'altérité ; et il ajoute : « Les Causes exemplaires sont les sectionnements que fait le Père et les liens. Car le Père sectionne à titre premier le Monde et il le lie par des liens infrangibles, et cela les Théologiens l'indiquent à mots couverts quand ils décrivent la mutilation de Cronos et les liens dont le Créateur de l'Univers est dit s'entourer lui-même, liens dont Socrate aussi fait mention dans le *Cratyle* ».

5. Cette phrase montre que Proclus distingue implicitement entre la *doxa* de Platon (le rejet pur et simple des mythes dangereux) et ce que requiert une véritable « philosophie platonicienne» (l'interprétation correcte de tous les mythes). Faute de parvenir à cette interprétation, les hommes en viennent à nier l'existence des dieux et par suite tombent dans une vie sans dieux qui est évidemment la cause des plus grands malheurs. Parmi ces athées, on peut penser que Proclus range les Chrétiens, cf. H. D. Saffrey, *Allusions antichrétiennes chez Proclus, le diadoque platonicien*, dans Rev. Sc. phil. théol. 59, 1975, 553-563. On trouvera quelques éléments pour l'histoire du terme « athée » dans W. Nestle, RAC. I, *s.v. Atheismus*.

Page 19.

1. Dans le chapitre précédent, Proclus s'est employé à retrouver chez Platon la structure hebdomadique du degré des dieux intellectifs. Dans ce chapitre-ci, il va chercher à retrouver aussi chez Platon la procession hebdomadique qui est issue à partir de chacune des monades de cette heptade. Cette théorie correspond à l'exposé *a priori* que nous avons déjà rencontré *supra*, chap. 2, p. 11.24-13.15. L'autorité platonicienne que Proclus peut alléguer est le texte du *Timée* 36 D 2 qui analyse les sept cercles de l'Ame

du monde. Comme l'Ame du monde est une image des dieux intellectifs, il faut donc retrouver en eux, qui en sont le modèle, une même structure hebdomadique. C'est donc par cette « méthode des images » que Proclus va justifier la procession hebdomadique issue des dieux intellectifs. La méthode des images a été exposée *supra*, *Théol. plat.* I 4, p. 20.8-12 et note 2 (p. 137 des *Notes complémentaires*). Cette méthode qui est qualifiée de pythagoricienne, remonte à Jamblique, comme l'a montré K. Praechter, *Richtungen und Schulen im Neuplatonismus*, dans Genethliakon Carl Robert, Berlin 1910, p. 132-134, reproduit dans *Kleine Schriften*, Hildesheim 1973, p. 192-194.

2. Pour le Sphairos, cf. *supra*, chap. 2, p. 11.18 et la note. Dans l'*In Tim.* II, p. 272.3 - 273.26, Proclus a établi les correspondances entre l'Ame du monde et les classes divines, intelligibles, intelligibles-intellectives et intellectives, il dit : « En tant que l'Ame a reçu des puissances et monadiques et hebdomadiques, nous la rapporterons à l'hebdomade intellective » (p. 273.15-16).

Page 20.

1. Cf. *In Tim.* II, p. 273.16-22 : « En tant que l'Ame du monde est intermédiaire entre les Sensibles et les Intelligibles et qu'elle assimile les Sensibles aux Intelligibles, nous la rapporterons à la série des dieux Chefs (= Assimilateurs), car cette série est celle qui assimile les êtres inférieurs aux sommets unitaires. En tant que l'Ame du monde agit selon deux sortes d'activité, les unes qui président sur les Sensibles, les autres qui s'attachent aux Intelligibles, nous la rapporterons aux dieux séparés du monde, qui sont à la fois rattachés au Tout et non rattachés ».

2. La figure caractérise la troisième triade des dieux intelligibles-intellectifs, cf. *supra*, *Théol. plat.* IV 37, p. 108.5 - 109.21.

3. Le semblable et le dissemblable est caractéristique des dieux hypercosmiques, cf. *infra*, *Théol. plat.* VI 14.

4. Ce sont les cercles des sept planètes.

5. « Des preuves éclatantes » (littéralement : « non obscures ») : cette expression optimiste montre la confiance que Proclus accordait à la méthode des images qu'il a employée dans les chapitres précédents. Quant à nous, nous éprouvons quelque difficulté à nommer « preuves » la manière plutôt artificielle dont Proclus a tiré de Platon sa doctrine des sept hebdomades des dieux intellectifs !

6. Il s'agit donc bien d'un nouveau point de départ, c'est le début de l'étude du premier terme de la première triade intellective, le dieu Cronos.

Page 21.

1. Cronos étant le sommet des intellectifs, est apparenté et encore en liaison avec le degré inférieur des intelligibles-intellec-

tifs, qui le précède immédiatement, c'est une application du principe général formulé en *El. Theol.* § 112.

2. Même théorie exposée dans l'*In Crat.* § CLXI, p. 89.10-18.

3. Ce résultat est aussi établi en *El. theol.* § 167, en particulier p. 146.9-15.

Page 22.

1. Ainsi se trouvent distinguées les deux monades extrêmes de la première triade intellective : Cronos est pour Zeus un « intellect intelligible », et Zeus est pour Cronos un « intellect intellectif ».

2. C'est donc en ce sens qu'il faut comprendre que Zeus « lie » Cronos.

3. Nouvelle allusion au titre d'un traité de Plotin, *Enn.* V 5 (32), voir *supra*, *Théol. plat.* III 28, p. 100.18-19 et la note 3 (p. 149 des *Notes complémentaires*). Cette nouvelle attestation confirme encore une fois la leçon habituellement reçue pour le titre de ce traité de Plotin, cf. P. Henry, *Les états du texte de Plotin*, p. 21.

4. On retrouve ici une autre partie de la proposition 167 des *El. theol.*, p. 146.1-8. Dans l'intelligible, l'intellect se connaît comme dans sa cause : c'est ce qui est explicité aussitôt après.

Page 23.

1. Voici maintenant la troisième partie de la proposition 167 des *El. theol.*, p. 144.28-32. L'intellect ne peut se convertir que vers ce qui lui est supérieur, à savoir l'intelligible.

2. Malgré une syntaxe un peu forcée, il faut faire dépendre les deux génitifs μετεχομένων et ἐξῃρημένων de l'ἕκαστον final, sans quoi l'intellect ne posséderait qu'une partie des intelligibles dont il participe.

3. Κατά γε τὴν ἐμὴν avec un substantif sous-entendu comme δόξαν ou γνώμην ou encore ψῆφον est une ellipse classique en grec, cf. Kühner-Gerth I, p. 267 et LSJ. *s.v.* ἐμός II 4, et un idiotisme platonicien : sans prétendre être complet, voir *Lachès* 184 D 3, *Rép.* III 397 D 4, *Phil.* 41 B 4, *Pol.* 277 A 4-5 et 291 C 8, *Lois* II 653 C 3 et IX 862 A 8. Voir aussi *In Tim.* I, p. 77.24. Dans le manuscrit P, un lecteur P^x a cru devoir ajouter le mot δόξαν dans l'interligne; c'est évidemment une correction inutile et sans autorité.

4. Cette exégèse de la théorie d'Amélius, interprétant *Tim.* 39 E 7-9, est déjà faite deux fois dans l'*In Tim.* I, p. 306.1-31 et III, p. 103.18-28. Nous avons déjà étudié cette doctrine d'Amélius dans *Théol. plat.* II, Introduction, p. LII-LIII.

5. Ἀκήρατον, c'est-à-dire non touché par les Κῆρες, les forces du malheur et de la destruction, cf. *Théol. plat.* I, p. 83.24 et la note 2 (p. 152 des *Notes complémentaires*). Dans le *Phèdre* 247 D 2, la pensée divine, dans le lieu supracéleste, se nourrit d'une intel-

lection et d'un savoir « intact », c'est-à-dire, comme ici, d'un intellectif tourné vers le degré supérieur, l'intelligible.

Page 24.

1. Οἷον ὑπερβλύζει : LSJ. signale un seul emploi avec le datif dans Hermias, *In Phaedr.*, p. 199.30-32 : Ἐπειδὴ τὰ θεῖα ὑπερβλύζει τοῖς ἀγαθοῖς καὶ πληθύει, ἀνάγκη καὶ τὸν ἔρωτα ὃν οἱ θεοὶ ἐνέσπειραν τοῖς ἀνθρώποις ὑπερβλύζειν τῇ ἀγαθότητι. Chez Plotin, on rencontre le verbe ὑπερρεῖν employé de la même façon : οἷον ὑπερερρύη (sc. τὸ ἕν) (*Enn.* V 2 [11], l. 8). Voir aussi Ps.-Denys, *De div. nom.* XI 3, P. G. 3, col. 952 A 14 : ὑπερβλύζει περιουσίᾳ τῆς εἰρηνικῆς γονιμότητος, et pour le substantif, ὑπέρβλυσις, *ibid.*, VI 2, P. G. 3, col. 856 D 2.

2. Dans le chap. 3, Proclus a déjà fait allusion à ce mythe de la mutilation d'Ouranos par Cronos et de celle de Cronos par Zeus, *supra*, p. 17.10-11. Cet état du mythe résulte d'une reprise, par la théologie Orphique, du mythe rapporté par Hésiode. Dans la *Théogonie* d'Hésiode (154-210), Ouranos est châtré par son fils Cronos, mais Cronos est enchaîné par son fils Zeus et jeté dans le Tartare (*ibid.*, 73 et 851). Ce mythe sous sa forme hésiodique est interprété par Plotin dans sa polémique contre les Gnostiques, *Enn.* V 8 (31), 13.7-10, et sur ce texte voir P. Hadot, *Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus' Treatise against the Gnostics*, dans Neoplatonism and Early Christian Thought, Essays in honour of A. H. Armstrong, London 1981, p. 124-137. De son côté, Proclus utilise une réinvention du mythe par les Orphiques. C'est le mythe orphique, en effet, qu'il cite dans l'*In Crat.* CV, p. 55.11-22, et que Kern a retenu dans les *Orphicorum fragmenta* sous le n° 137. Notre texte devrait être ajouté à celui-ci, ainsi que le court passage de l'*In Tim.* II, p. 209.2-3, où les « mutilations de Cronos » sont mentionnées en même temps que ses liens et rapportées aux « Théologiens », c'est-à-dire aux Orphiques. D'après l'*In Crat.*, *loc. cit.*, la formule τέμνων καὶ τεμνόμενος serait une citation de la légende orphique. Le mythe expliquait que les « puissances fécondes » (= les parties génitales) d'Ouranos, procèdent jusqu'au tout derniers des êtres, c'est-à-dire sont jetées à la mer, symbole de la génération.

3. Même remarque dans l'*In Crat.* § LXIII, p. 28.16-21, et *supra*, *Théol. plat.* I 5, p. 25.14-16.

4. Description classique de l'antique âge d'or, cf. Hésiode, *Travaux et Jours* 109-126, Dicéarque, fr. 49 Wehrli (*apud* Porphyre, *De abstinentia* IV 2), et Proclus, *In Remp.* II, p. 75.15-28. C'est vers cet âge d'or que reviendra le philosophe une fois achevée sa course vers la vérité, cf. *supra*, *Théol. plat.* I 2, p. 11.17-23.

Page 25.

2. Chez Proclus au moins, l'adjectif « péricosmique » est employé pour l'ordre des dieux du cosmos, tant hypercosmiques

que encosmiques, voir un exemple typique en *Théol. plat.* II 7, p. 48.13-14. Mais très souvent c'est un synonyme pur et simple pour « encosmique », par exemple Jamblique, *De myst.* II 1, p. 67.12-13 ; Syrianus, *In met.*, p. 26.10 et 116.20-21 ; *Théol. plat.* I 4, p. 18.7 ; Ps.-Denys, *De div. nom.* I 6, P. G. 3, col. 596 C.

3. La manière dont P^2 traite le texte de Platon, cité ici par Proclus, *Pol.* 269 A 7-8, montre assez le caractère arbitraire des corrections apportées par lui. Nous reproduisons ici le texte de P en y introduisant, entre crochets droits, les corrections et, entre crochets obliques, les additions, parfaitement inutiles, de P^2. Nous obtenons ceci : Καὶ μὴν αὐτήν τε [γε] <τὴν> βασιλείαν ἣν ἦρξε<ν ὁ> Κρόνος <ἐκ> πολλῶν ἀκηκόαμεν. P^2 n'a pas vu que αὐτήν = αὖ τήν, seule la correction facile γε pour τε est bonne.

4. « Son père », c'est-à-dire Ouranos.

5. Ceci a été expliqué plus haut, *Théol. plat.* IV 5, p. 21.15 - 22.8.

Page 26.

1. La correspondance qui existe entre les dieux transcendants et les dieux du monde fait l'objet du prologue au livre V du *Commentaire sur le Timée, In Tim.* III, p. 162.1 - 165.3. Ce paragraphe développe le même thème relatif aux correspondances de la vie intellective et de la providence.

2. Proclus termine, sans le dire, par une citation des *Oracles Chaldaïques* : la phrase « il maintient les intelligibles dans son intellect » est une citation littérale du fr. 8.2, et la phrase « il met en ordre les sensibles par la création démiurgique » est une citation *ad mentem* du vers 3. Ces deux vers sont ici employés tout à fait en dehors de leur contexte. Dans les *Oracles*, ils concernent le degré le plus élevé qui était un intellect, chez Proclus, ils sont appliqués au degré inférieur de la hiérarchie. Mais c'est encore un exemple des correspondances qui existent entre tous les degrés.

Page 27.

2. Allusion au mythe des premiers hommes, et au héros Érichthonios, premier homme né de la terre de l'Attique ; Proclus connaît ce mythe, cf. *In Tim.* I, p. 101.7-8 et p. 143.24 - 144.18. Sur ce mythe en général, cf. M. P. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion*^{2} I, p. 317-319, et Claude Bérard, *Anodoi. Essai sur l'imagerie des passages chthoniens* (Bibliotheca Helvetica Romana XIII), Institut Suisse de Rome 1974, p. 31-38.

3. Allusion à la théorie du véhicule de l'âme, cf. *Tim.* 42 C 5-6 et Dodds, Appendix II : The Astral Body in Neoplatonism, p. 313-321.

4. Proclus cite Platon, mais là où Platon décrit la vie des premiers hommes vivant sous le règne de Cronos, Proclus parle des âmes qui sont arrivées auprès de Cronos, et dans la citation il néglige d'accorder les verbes avec ce nouveau sujet. Dans la traduction, nous avons tout fait passer au féminin.

Page 28.

1. Sur l'autosuffisance comme attribut des divers degrés de la hiérarchie des dieux, cf. *Théol. plat.* I 19, p. 90.4 - 91.21, et aussi *El. theol.* §§ 9 et 10 et la note de Dodds, p. 196-197. L'autosuffisance et la perfection sont quasi des synonymes pour les dieux.
2. Noter l'emploi transitif du verbe ἐπιρρεῖν, comme *infra*, p. 68.21, 114.17, 127.1, et *In Tim.* I, p. 268.4-5. Voir aussi la note de Westerink sur Olympiodore, *In Phaed.*, 13 § 2.38. N'ayant pas compris cette construction, P² a ajouté un κατὰ dans l'interligne devant τὸ προσῆκον (l. 6).
3. Sur les tuniques dont les âmes s'enveloppent dans leur descente dans la génération, cf. entre autres *El. theol.* § 209 et la note de Dodds, p. 306-308.
4. Sur la protection des Saisons sur les âmes, cf. *In Tim.* I, p. 163.15 - 164.22.
5. Pour Plotin, l'activité du sage est une activité qui ne connaît pas le sommeil, c'est-à-dire que le sommeil n'arrête pas, *Enn.* I 4 (46), 9.22-23. La « facilité de l'existence », la « vie qui ne connaît pas le sommeil », sont des attributs divins et ont donc ici un sens mystique. En tout cas, ce second privilège divin était déjà connu du *Corpus Hermeticum*, cf. Traité I § 15, p. 12.2 Nock-Festugière, et la note 44, p. 22 ; c'est aussi un privilège de la Nature, cf. *Tim.* 52 B 7 et Plot., II 5 (25), 3.36.

Page 29.

3. On verra *infra*, chap. 25, p. 93.1-2 que ces mots font partie d'un *Oracle Chaldaïque*, fr. 17 des Places, que l'on peut lire également dans l'*In Tim.* I, p. 18.25 et l'*In Crat.* § CLXVIII, p. 92.12-13, pour exprimer que l'intelligible est la nourriture de l'intellect.
4. Ce sont les dieux intelligibles-intellectifs et les dieux intellectifs.
5. Puisque « les hauteurs de Cronos » sont le premier degré de la première triade intellective, elles touchent par leur sommet la « voûte subcéleste » qui est le degré inférieur des dieux intelligibles-intellectifs. Sur la forme ὑπουρανίαν, cf. *Théol. plat.* IV, p. 3.21 et la note 1 (p. 119 des *Notes complémentaires*).
6. Comme on le sait, la triade perfectrice est celle de la « voûte céleste », c'est-à-dire la triade inférieure des dieux intelligibles-intellectifs (cf. *Théol. plat.* IV 24), et la triade céleste est la triade intermédiaire (cf. *Théol. plat.* IV 20) ; c'est donc en remontant à travers ces deux triades intermédiaires que les âmes peuvent parvenir à la contemplation du « lieu supracéleste », celui de la première triade des dieux intelligibles-intellectifs (cf. *Théol. plat.* IV 6).

Page 30.

1. Pour cet emploi du relatif ὃ = διὸ, cf. Kühner-Gerth II,

p. 437 : was das (den Umstand) anlangt, dass..., et LSJ. *s.v.* ὅς, Ab IV 2.

2. La théurgie devra suivre la même échelle pour parvenir jusqu'aux hauteurs intelligibles, c'est-à-dire que les théurges devront utiliser dans l'ordre requis les « symboles » successifs des dieux qu'ils doivent successivement atteindre.

3. Selon une méthode qui lui est habituelle, Proclus fait maintenant appel à un petit dossier de textes platoniciens relatifs au Règne de Cronos, ce sont : *Pol.* 269 A 7 - 272 D 6 (voir chap. précédent), *Lois* IV 713 A 6 - 714 B 2, et *Gorgias* 523 A 3 - B 6. Sur ce dernier texte, voir *In Remp.* I, p. 156.22 - 157.6 et II, p. 139.18 - 140.25.

4. Pour ce mot « mystagogie », initiation au mystère (ici de Cronos), cf. *Théol. plat.* I, p. 5.17 et la note 6 (p. 130 des *Notes complémentaires*) et III, p. 83.16 et la note 8 (p. 143 des *Notes complémentaires*).

Page 31.

1. Nous gardons le texte tel qu'il est, tout en observant que le participe aoriste féminin pluriel περιλαβοῦσαι devrait s'accorder avec le sujet de κατέχουσιν, qui est évidemment οἱ δαίμονες. On supposera donc que Proclus a substitué, dans son esprit, au masculin un substantif féminin tel que αἱ δυνάμεις. Le cas n'est pas sans exemple chez Proclus, et nous préférons cette explication plutôt que de supposer une lacune dont on ne voit pas le contenu, ou de corriger περιλαβοῦσαι en περιλαβόντες ou περιλαμβάνοντες.

2. Chez Platon, dans le *Politique* 271 D 6-7, on lit θεῖοι δαίμονες que Proclus cite sous la forme θεοὶ δαίμονες, au moins deux fois, ici et *infra, Théol. plat.* VI 17, p. 394.29 Portus. Est-ce une correction intentionnelle ou une leçon que Proclus avait trouvée dans son texte de Platon ? Le mot « troupeau » se trouve en *Pol.* 271 D 6.

Page 32.

2. Pour la place d'Adrastée dans les intelligibles-intellectifs, cf. *Théol. plat.* IV 17. Le « décret d'Adrastée » rattache en elle tous les décrets, aussi bien les « Lois de Cronos » que celles de Zeus, ou celles de la Fatalité, cf. *ibid.*, p. 51.13 - 52.2, et la note 1 de la p. 52 (p. 154 des *Notes complémentaires*).

3. La Loi est donc une divinité qui se retrouve à tous les degrés de la hiérarchie, sa fonction est celle de la justice distributive. Dans la vie humaine, cette divinité fait encore sentir sa puissance sous la forme des « habitudes », cf. *In Remp.* II, p. 306.28 - 308.6.

Page 33.

1. Résumé de ce qui a été dit en *Théol. plat.* IV 17, p. 52.22 - 53.20. Sur la supériorité du θεσμός sur le νόμος, voir *ibid.*, p. 53, n. 3 (p. 156 des *Notes complémentaires*).

2. Ce passage a été retenu par Lewy, p. 79, n. 48 et p. 103, n. 154, pour rapporter aux *Oracles Chaldaïques* la doctrine que l'Intellect paternel est sans vieillesse, et des Places a fait figurer le mot ἀγήραος comme fr. 187 dans les *Vocabula Chaldaica Varia*. Remarquons toutefois que Proclus ne dit pas que ce sont « les dieux » qui auraient prononcé ce mot, mais seulement les « Théologiens barbares », qui désignent peut-être les Théurges, ou encore les Phéniciens.

3. « Car toute la théologie grecque est fille de la mystagogie d'Orphée », comme il est dit en *Théol. plat.* I 5, p. 25.26-27, et la note 3 (p. 138 des *Notes complémentaires*).

Page 35.

1. La catégorie des dieux « que l'on ne peut enchanter » apparaît chez Porphyre, *Lettre à Anébon apud* Eusèbe, *Prép. Ev.* V, 10, 10. Jamblique, dans le *De myst.* I 14, p. 45.5-8, en fait un attribut général du divin. Ici c'est la triade des dieux « implacables » ou « immaculés » qui est désignée ainsi. Pour l'histoire du mot, cf. P. Chantraine, DELG., *s.v.* κηλέω.

2. Dans le *Cratyle* 396 B 6-7, Platon avait déjà donné une étymologie du nom de Cronos en le décomposant en *coros* et *nous* : « C'est en effet pureté *(coros)* que signifie Cronos : son nom désigne la pureté *(catharon)* de son intellect ». Proclus a repris cette étymologie dans sa glose à Hésiode, *Travaux et Jours* 111, p. 50.7-12 Pertusi (cf. également Eustathe, *In Iliadem* II 205, p. 310.1-4 Van der Valk), et même a forgé la locution plus explicite encore de *coronous*, ici, dans l'*In Crat.* § CVII, p. 59.5, et dans son *Comm. sur le Parménide*, comme en témoigne Damascius, *In Parm.*, p. 134.19-20 et 164.9.

3. Pour ce mot ἐποχούμενος, cf. *Théol. plat.* I 3, p. 15.13, et la note 2 (p. 135 des *Notes complémentaires*).

4. Fragment d'exégèse de la péricope du *Parménide* 151 E 3 - 153 B 7, qui concerne les âmes universelles, d'autant plus précieux que cette partie du traité est perdue.

5. Nous croyons que ce εἰς αὖθις annonce la partie du traité qui devait examiner la question des âmes universelles. Malheureusement, comme nous l'avons déjà dit dans la note précédente, cette partie est perdue.

6. Sans doute, Proclus fait ici allusion à la généalogie des dieux dans le *Timée* 40 E 5 - 41 A 3. C'est dans son commentaire sur ce passage que Proclus nous fait connaître les fragments du poème d'Orphée célébrant cette même généalogie, fr. 114 Kern. Pour le dire en passant, au même endroit, *In Tim.* III, p. 171.21-199.12, il rapporte aussi les opinions de Jamblique et de Théodore

d'Asiné sur ce sujet, dont on voit qu'il était une question disputée dans le néoplatonisme.

Page 36.

1. Ce début du paragraphe est une description de Cronos, monade principielle de tous les intellectifs, qui développe son action selon le schéma triadique de la permanence, de la procession et de la conversion.

2. Rhéa, principe féminin, va produire avec Cronos, principe masculin, le démiurge universel, c'est-à-dire Zeus, et la triade inférieure des dieux « immaculés », qui va constituer la « garde inflexible des dieux ».

3. « Le centre intermédiaire... et le sein réceptif de la puissance génératrice qui est en Cronos » est chez Proclus, une sorte de formule stéréotypée que l'on retrouve *infra*, chap. 20, p. 75.28-76.1 et dans l'*In Tim.* III, p. 175.23-24. Cette double formule doit venir des *Oracles Chaldaïques*. Pour « le centre intermédiaire », cf. *Or. Chald.*, fr. 50 des Places, p. 27 Kroll, tiré de Damascius, *In Parm.*, p. 164.19, mais *ibid.*, p. 154.17-18, Damascius dit que « Hécate est un centre en mouvement vers chacun des deux Pères » (et cf. Proclus, *In Tim.* II, p. 129.25-27 : « Parmi les dieux aussi, la Déesse qui est cause de l'âme, a un rang intermédiaire, selon l'avis aussi des Théologiens, puisqu'elle fait le lien entre les deux Pères »). Proclus dit aussi dans l'*In Crat.* § CLXVII, p. 91.5-11 que Déméter-Rhéa « contient les centres intermédiaires de la vivification universelle », selon les Théologiens. Ces observations nous conduisent à reconnaître également dans l'expression « le sein réceptif », un écho des *Oracles Chaldaïques*. C'est aussi la conclusion de W. Theiler dans *Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesius*, Halle 1942, p. 12-13, reproduit dans *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin 1966, p. 266-267. Mais surtout, nous retrouvons cette expression dans le Pseudo-Denys, *Hiér. Cél.* XV 6, P. G. 3, 336 B, où il est dit que les Anges sont comparés à une « Nuée », parce qu'ils possèdent « la fécondité... en produisant la pluie intelligible qui, par ses averses fécondantes, appelle *le sein réceptif* en vue des enfantements de la vie ». Encore un mot des *Oracles Chaldaïques* chez le Pseudo-Denys et un lien objectif entre Proclus et lui !

4. Reprise de ce qui a été déjà montré plus haut, dans le chapitre 3, p. 16.8-15.

5. « Le troisième père » est Zeus, le démiurge, dont l'action, est-il dit aussitôt, s'étend jusqu'à la matière.

Page 37.

3. Le terme « dieux-sources » s'applique, dans les *Oracles Chaldaïques*, aux dieux intellectifs, comme Proclus l'a exposé dans le livre précédent, cf. *Théol. plat.* IV 9, p. 27.11-18 avec les notes 5 et 8 (p. 132-133 des *Notes complémentaires*). « Fontanier »

est donc un terme technique synonyme de « intellectif », cf. *In Crat.* § CXLIII, p. 80.26-27 : « Les dieux universels proprement appelés intellectifs, qui ont pour père le Grand Cronos, sont proprement appelés fontaniers ».

4. Océanos et Téthys sont les tout premiers dieux fontaniers ; Rhéa qui est leur fille a hérité de ce caractère, cf. *In Tim.* III, p. 179.8 - 180.17, et *In Crat.* § CXLIV, p. 82.17-27.

5. Dans le *Phèdre* 245 C 9, l'âme est aussi « fontanière », cf. *In Tim.* III, p. 250.7-17 (avec une allusion aux *Oracles Chaldaïques*), et p. 257.3-5 : « Platon et, avant lui, les Dieux appellent l'âme... une sorte de source de toute la production de la vie ».

6. Ces Théologiens sont les Orphiques au système desquels Proclus faisait correspondre celui des *Oracles Chaldaïques*, voir le tableau dressé par Lewy, p. 484.

Page 38.

1. « Les canaux de la vie » sont une expression chaldaïque, cf. déjà *supra*, p. 37.11, et *infra*, p. 38.24, 41.7, 101.9, cf. *Théol. plat.* III 27, p. 99.21, et la note 2 (p. 149 des *Notes complémentaires*). Allusion à *Or. Chald.*, fr. 65.2 des Places, p. 35 Kroll. Voir encore *Théol. plat.* IV 6, p. 24.11, et la note 2 (p. 130 des *Notes complémentaires*).

3. Développement de ce qui a été dit plus haut, dans le chapitre 3, p. 16.22 - 23 : Rhéa « engendre les êtres, les uns avec l'aide de Cronos, les autres avec l'aide de Zeus ».

4. C'est dans le *Timée* 41 A 1-3, que de Cronos et Rhéa sont engendrés tous les autres dieux et tous leurs rejetons, c'est donc là que Platon présente Cronos comme leur père et Rhéa comme leur mère, comme Proclus l'explique en détail dans l'*In Tim.* III, p. 189.22 - 194.15, et pour Rhéa en particulier, p. 192.22 : « Rhéa donne la vie ».

5. Description de l'activité de la déesse Rhéa sur les divers degrés des dieux qui lui sont inférieurs : le démiurge, les dieux hypercosmiques, les âmes, les dieux encosmiques, c'est-à-dire la nature ; on peut comparer avec *In Crat.* § CI, p. 52.11-13 : « Avec l'aide de Rhéa qui est en lui, le démiurge est la source d'une triple vie, intellective, psychique et corporelle ».

6. Ceux qui sont de véritables méta-physiciens !

Page 39.

4. Les Titanides sont les « sept vierges au bel aspect » qu'Orphée désigne comme des enfants de Ouranos et de Gè : Thémis, Téthys, Mnémosyné, Théia, Dioné, Phoibé et Rhéia, cf. *Orph. Fr.* 114 Kern = *In Tim.* III, p. 184.5-11, et p. 189.2-12. Voir aussi *ibid.* II, p. 270.11-13.

5. En tant que transcendante au démiurge, Déméter-Rhéa engendre Zeus avec l'aide de Cronos, et en tant que coordonnée au démiurge, elle engendre Coré avec l'aide de Zeus.

Page 40.

1. Dans son *In Tim.* I, p. 317.20 - 319.21, Proclus raisonnant dans le vocabulaire des *Oracles Chaldaïques* montre que le Démiurge doit être rangé dans la classe des dieux-sources, c'est-à-dire, nous l'avons vu dans le chapitre précédent, dans la classe des dieux intellectifs. Ce chapitre-ci démontre la proposition réciproque : le caractère du troisième père intellectif est d'être démiurgique.

2. « Le tout premier des dieux intellectifs », c'est-à-dire Cronos, qui a été étudié *supra* dans les chapitres 5 à 10.

3. Dans le dernier chapitre de ce livre, chap. 40, p. 148.3-4, on retrouvera l'identité comme caractère propre du démiurge.

4. « La divinité qui donne la vie », c'est-à-dire Rhéa, qui a été étudiée *supra*, au chapitre 11.

Page 41.

1. C'est en effet ce qui a été dit un peu plus haut p. 40.10-11, un des rares emplois chez Proclus du verbe ὠδίνειν dans lequel la chose visée n'est pas l'Un ou la cause première, mais le monde, fin du désir naturel de Cronos. Sur ce désir de Cronos, voir *supra*, chap. 5, p. 24.10-21.

2. « Son rang propre » est celui de la troisième monade de la première triade des dieux intellectifs.

3. Dans l'intellect intelligible (troisième triade des dieux intelligibles) apparaissent les Formes pour la première fois, ces Formes sont les modèles des êtres, c'est-à-dire les causes des choses différenciées dans leur être et qui ont des essences caractérisées de manières différentes, cf. *Théol. plat.* III 14, p. 51.20 - 52.11.

4. L'intellect intelligible-intellectif est analogue à l'intellect intelligible, moins unifié mais pas encore complètement distingué dans la multiplicité en acte.

5. Comme on l'a montré en *Théol. plat.* III 19.

6. Proclus raisonne donc par analogie avec les dieux intelligibles : la monade démiurgique universelle est analogue au tout premier des modèles ou des Formes.

Page 42.

1. On voit que cette analogie assure également la continuité entre les intelligibles et les intellectifs.

2. Comme Proclus l'indique dans l'*In Tim.* I, p. 310.3 - 317.20, cette doctrine relative au Démiurge est celle de son Maître, Syrianus. Pour la quadruple démiurgie, celle effectuée par le Démiurge, les dieux-chefs, les dieux détachés du monde, les dieux encosmiques, cf. *ibid.*, p. 310.16-18.

3. Pour « la division de l'univers en trois », cf. *infra*, *Théol. plat.* VI, chap. 6 et 7 ; *In Tim.* I, p. 136.23-28 (qui cite Homère,

Il. XV 190-191) ; *In Crat.* § CXLVIII : le monde est divisé entre les trois fils de Cronos. Le point de départ pour cette doctrine est *Gorg.* 525 A 3-5. Voir aussi Damascius, *In Phaed.* II, § 131.1-6 avec la note de Westerink.

4. C'est le monde des dieux hypercosmiques.

5. Cf. *supra*, p. 41, n. 3 (p. 170 des *Notes complémentaires*).

6. C'est-à-dire Cronos, le tout premier père qui avale ses enfants et les garde en lui.

Page 43.

1. Le pluriel τοὺς κόσμους est surprenant dans la langue de Proclus et même dans la langue grecque en général, parce que dans l'usage courant le pluriel ne s'applique qu'aux mondes successifs ou aux planètes (un exemple de ce dernier emploi, *infra*, chap. 24, p. 91.10 et 12). Puisqu'il s'agit ici de « la multiplicité des dieux encosmiques », on ne voit pas comment l'un de ces deux sens pourrait s'appliquer. C'est pourquoi nous avons corrigé en τοὺς κύκλους, en reconnaissant une allusion à *Tim.* 35 B 4.

2. Pour cette image, cf. Plot. VI 7 (38), 28.28, dans le même contexte : remonter vers l'unité pour fuir la multiplicité.

3. Donc on ne peut pas placer le Démiurge au niveau de Rhéa. Pour « la dignité de mère », cf. *supra*, chap. 11, p. 36.9-10.

4. Comme on l'a montré un peu plus haut, p. 42.14-18.

5. Comme on l'a montré un peu plus haut, p. 42.18-22.

6. Cette conclusion est nouvelle, les caractères : rassembleur, mainteneur, perfecteur, sont propres aux trois triades des dieux intelligibles-intellectifs, comme on l'a vu au livre IV, chap. 18, 19 et 24.

7. Même citation des *Or. Chald.*, fr. 1.4 des Places, *infra*, chap. 22, p. 82.15 - 16, et chap. 36, p. 132.13 et 133.15 - 16. Que le phénomène de la coupure apparaisse avec les dieux intellectifs a déjà été reconnu dans le livre précédent, cf. *Théol. plat.* IV, chap. 19, p. 56.26-28 ; chap. 32, p. 96.20-21.

Page 44.

2. « Le centre intermédiaire », comme on l'a vu, *supra*, p. 36, n. 3 (p. 168 des *Notes complémentaires*) est un nom chaldaïque pour la déesse Hécate = Rhéa, qui est une mère et non pas un père.

3. La distinction entre les caractères paternel ou démiurgique, et zoogonique ou générateur, est examinée dans *El. theol.* §§ 151, 155 et 157.

4. La présence du limitant et de l'illimité au degré de l'intellect, avait déjà été mentionné en *Théol. plat.* III 8, p. 33. 7-13. Ce qui est dit ici apporte des précisions sur ce qui avait été dit auparavant.

5. Sur le sens ironique de θαυμάζω, cf. *Théol. plat.* II 4, p. 31.4 et la note 2 (p. 93 des *Notes complémentaires*), et IV 36, p. 106.18

et la note 4 (p. 186 des *Notes complémentaires*). Les commentateurs de Platon ici visés sont Amélius et Théodore d'Asiné. Pour Amélius, l'auteur de la doctrine des trois démiurges dans son exégèse de *Tim.* 39 E 8-9, cf. *In Tim.* III, p. 103.18-28 et aussi *ibid.*, I, p. 306.1-31, avec la note 4 de Festugière, *Comm. sur le Timée*, tome II, p. 160 (sur ces textes, voir *Théol. plat.* II, Introduction, p. LII-LIII). Pour Théodore, cf. *In Tim.* I, p. 309.14-20 (= Test. 12 Deuse). Pour Amélius et Théodore ensemble, cf. *In Tim.* I, p. 12.4-9 (= Test. 15 Deuse).

Page 45.

1. C'est la deuxième des quatre propositions préalables énoncées *supra*, *Théol. plat.* III 2, p. 7.28 - 9.11 : « Il est nécessaire que toute monade produise une série qui lui est coordonnée, la nature, une série de natures, l'âme, une série d'âmes, l'intellect, une série d'intellects ».

2. Ceci a été démontré plus haut au chapitre 11, la « vivification unique » est l'opération de la déesse Rhéa. On raisonne par analogie entre l'ordre vivifiant et l'ordre démiurgique.

3. C'est la « totalité » introduite comme caractéristique de la deuxième triade des intelligibles par l'exégèse de *Parm.* 142 C 7 - D 9, en *Théol. plat.* III 25.

Page 46.

1. A propos de *Tim.* 31 A 4-5, Proclus s'exclame dans son commentaire, *In Tim.* I, p. 448.3-4 : « Admirable est la force nécessitante de ces preuves qui montrent que le Vivant Complet est un et unique ! ». Proclus développe son explication, *ibid.*, p. 448.3 - 451.22.

2. « Le Monde est seul et unique, pour qu'il imite parfaitement le Modèle », c'est la conclusion de Proclus à son commentaire de la péricope *Tim.* 31 A 6-8, dans l'*In Tim.* I, p. 452.3-27. Que l'unicité du Modèle implique l'unicité du Monde, avait été déjà démontré un peu plus haut, *ibid.*, p. 439.2 - 447.32. Dans sa position du problème, Proclus développe une démonstration un peu différente de celle qu'il expose ici, voir *In Tim.* I, p. 439. 2-22.

3. Dans ce paragraphe, la démonstration est soulignée par les correspondances : εἴτε (ligne 4) ... εἴτε (ligne 8), εἰ μέν (ligne 9), εἰ δέ (ligne 14).

4. Il s'agit d'Atticus comme l'explique Proclus à propos de l'exégèse de la péricope *Tim.* 30 D 1 - 31 A 1, voir *In Tim.* I, p. 431.14-20 : « Atticus a supposé avec légèreté que le Démiurge est au-dessus du Vivant-en-soi ». C'est le fr. 34 des Places, et sur cette doctrine d'Atticus, cf. J. Dillon, *The Middle Platonists*, London 1977, p. 254.

5. Il faut bien préciser cela puisque cette opinion est attribuée à Plotin et à Théodore d'Asiné, dans l'*In Tim.* I, p. 427.6-20,

où Proclus se trouve obligé d'interpréter ses prédécesseurs en les accordant à l'interprétation qu'il donne de la doctrine d'Orphée sur Phanès.

Page 47.

1. Même considération dans l'*In Tim.* I, p. 447.19-32 : « Pourquoi alors, pourrait-on demander, Platon s'est-il contenté de la preuve tirée du Modèle ? Parce que, dirai-je, le Modèle a plus d'unicité que le Démiurge : car le Démiurge lui-même n'est une monade qu'à cause de sa ressemblance avec le Modèle et de son analogie avec le Modèle... Quand donc on voit que le caractère monadique vient au Démiurge lui-même de cette monade, que faut-il penser de l'univers ? Ceci, que l'univers tient son unicité premièrement du Modèle : le Modèle a donc plus de poids pour la démonstration de l'unicité du Monde. Tu vois de nouveau que ces entités uniques sont trois, le Vivant-en-soi, la Cause démiurgique, l'univers : mais l'un est monade intelligible, l'autre, monade intellective, le troisième, monade sensible » (traduction Festugière).

2. La question : Pourquoi doit-on poser l'hypothèse des Formes, est traitée par Proclus au début du livre III de l'*In Parm.* Il expose d'abord six raisons (col. 785.4 - 798.26), qu'il résume pour finir dans l'affirmation de la supériorité de l'Un sur le multiple (col. 798.27 - 799.22). Il confirme cette conclusion par l'autorité d'Orphée et celle des *Oracles Chaldaïques* (col. 799.23 - 804.37). Il explique alors le texte de Platon, *Parm.* 130 B 1-6, dans lequel il reconnaît la première apparition de l'hypothèse des Formes, et enfin il décrit les degrés successifs des dieux obtenus à la lumière de cette hypothèse : les intelligibles où le limitant enveloppe l'illimité, les intelligibles-intellectifs où l'un enveloppe le multiple, les intellectifs où le même enveloppe l'autre (col. 806.21 - 807.21). Il peut alors conclure au début du lemme suivant : « L'intellect divin et démiurgique enveloppe les êtres multipliés sous le mode de l'unité, les êtres divisés sous le mode de l'indivision, tandis que le premier principe qui divise ce qui dans l'intellect préexistait sous le mode d'une suprême unité, c'est l'âme, non seulement celle qui est la nôtre, mais l'âme divine » (col. 807.29 - 808.4). Il semble bien que ce soit tout ce raisonnement que Proclus a dans l'esprit au moment où il compose ce passage de la *Théol. plat.*

3. L'exemple vient de *Phédon* 74 A 9 - C 9.

4. Application d'un principe général énoncé en *El. theol.* § 22.

Page 48.

1. « Les dieux se définissent par l'unité », cf. *El. theol.* § 114, et *In Parm.* VI, col. 1066.22-24 et 1069.9.

2. Il s'agit des trois démiurges supposés par Amélius et

Théodore d'Asiné. C'est donc ici la fin du raisonnement destiné à réfuter leur position.

3. Ici commence une démonstration qui procède par l'énumération de tous les cas possibles, et la démonstration par l'absurde de leur impossibilité, sauf pour un seul cas qui se trouve ainsi démontré.

4. On a démontré plus haut dans ce chapitre, p. 46.1-17, que le Modèle et le Monde entier sont uniques.

Page 49.

1. Plus haut, p. 42.6-9, on avait une division quadruple de la démiurgie : (1) les touts d'une manière universelle, (2) les touts d'une manière particulière, (3) les parties d'une manière totale, (4) les parties d'une manière particulière ; on retrouve la même division et l'on élimine la création des parties et la création d'une manière particulière. Reste la création des touts d'une manière universelle.

2. Cf. *supra*, *Théol. plat.* III 15, p. 53.17-18, et *infra*, chap. 30.

3. Application du principe général énoncé en *El. theol.* § 23.

4. On constate que dans les lignes 12-15, Proclus a posé trois questions : (1) Si le démiurge appartient à l'être intelligible-intellectif, comment peut-il produire l'intellect participé ? (2) Comment peut-il distinguer les multiples classes d'âmes ? (3) Comment peut-il diviser les parties et les cercles qui sont en elles ? A ces trois questions, il ne donne que deux réponses. Il est donc probable qu'il y a une lacune dans le texte. Nous proposons de lire la suite comme suit : « Car (1) ce qui engendre un intellect participé, c'est un intellect imparticipable ; (2) <le principe de la distinction doit être complètement distingué lui-même, et (3) il n'est pas croyable que> ce qui divise la multiplicité ne diffère en rien des dieux qui maintiennent dans l'être les classes universelles ». On voudrait donc supposer une lacune à la ligne 16 et lire : καὶ <τὸ διακριτικὸν τῶν εἰδῶν πρῶτον αὐτὸ παντελῶς δεῖ διακεκρίσθαι, οὐδὲ ἀξιόπιστον λέγειν ὅτι> τὸ διαιρετικὸν τοῦ πλήθους ...

5. « Les dieux intelligibles-intellectifs divisent toutes choses sous le mode triadique », cf. *supra*, *Théol. plat.* IV 3.

6. « Le démiurge divise le monde en cinq », lorsqu'il crée le monde selon les cinq « éléments » ou « genres de l'être » qu'il porte en lui, cf. *In Tim.* II, p. 132.3 - 135.20, et l'application au cas de la création de l'âme, *ibid.*, p. 135.21 - 139.8 : on arrive ainsi à la division des âmes en divines, angéliques, démoniques, héroïques, humaines. C'est également la raison pour laquelle la psychogonie est divisée en cinq parties, cf. *ibid.*, p. 126.30 - 127.23, 279.22-25, 315.33 - 316.4. La division en hebdomades est aussi bien connue : les sept cercles de l'âme (*Tim.* 36 D 2), les sept sphères planétaires (*Tim.* 38 C 8), les sept parties de l'âme (*Tim.* 35 B 6 - C 2).

Page 50.

1. Pour l'interprétation proclienne de ces affirmations du *Timée*, voir *In Tim.* III, p. 101.16 - 102.1, et I, p. 399.28 - 402.12.
2. Pour cet emploi de ἐπεί dans des expressions elliptiques, cf. LSJ., *s.v.* ἐπεί B 4.
3. Ceci a été établi *supra*, *Théol. plat.* III 14.
4. Ceci a été établi *supra*, *Théol. plat.* III 24, p. 85.17 - 86.14.

Page 51.

1. Sur Cronos, sommet des dieux intellectifs, cf. *supra*, chap. 5, p. 21.1-6.
2. Il s'agit de la triade : être, vie, intellect. Les considérations qui suivent, reprennent et adaptent au cas présent les remarques déjà faites à propos des dieux intelligibles-intellectifs, voir *Théol. plat.* IV 3, p. 16.1 - 17.14.
3. Il semble bien que nous soyons ici en face d'une faute de l'auteur lui-même. En effet, si nous comprenons bien son raisonnement, dans les intelligibles, qui sont tous par définition des êtres, la vie et l'intellect accompagnent l'être sous-entendu, en revanche, dans le plan de la vie, ce sont l'être et l'intellect qui accompagnent la vie sous-entendue. Enfin, dans les intellectifs, qui sont tous des intellects, ce sont l'être et la vie (= les deux termes restants) qui accompagnent l'intellect. Ceci est d'ailleurs confirmé par la suite. Il semble donc que, au lieu de « vie », Proclus voulait écrire « être ».
4. On peut présenter ce développement sous la forme du tableau suivant :

Intelligibles	Intelligibles-intellectifs	Intellectifs
κατ' οὐσίαν : ὄν κατ' αἰτίαν : { ζωή νοῦς	κατὰ μέθεξιν : ὄν κατ' οὐσίαν : ζωή κατ' αἰτίαν : νοῦς	κατὰ μέθεξιν : { ὄν ζωή κατ' οὐσίαν : νοῦς

Autrement dit, chaque degré est dénommé par prédominance : dans la vie, c'est la vie ; dans l'intelligible, c'est l'être ; dans l'intellectif, c'est l'intellect.

Page 52.

1. Le démiurge crée par son être même et en agissant selon son être propre, et non pas au moyen d'une réflexion ou d'une délibération, cf. *In Tim.* I, p. 268.6-15, et la note *ad loc.* de W. Beierwaltes, dans *Gnomon* 41, 1969, 132.
2. Le démiurge est « l'intellect voyant » de *Tim.* 39 E 6, c'est-à-dire l'intellect intellectif. Il fait exister, en le produisant par son être même, l'intellect participé, qui est celui que le démiurge, selon Platon, « a placé dans l'âme » (*Tim.* 30 B 4). Le

démiurge est donc l'intellect imparticipable dont procède l'intellect participé. L'intellect imparticipable et l'intellect intellectif, c'est tout un.

3. Dans l'*In Tim.* I, p. 299.21 - 300.13, Proclus donne une série d'interprétations des éléments du couple « créateur et père », et conclut : créateur est celui qui fait passer du non-être à l'être, père, celui qui produit un être vivant.

Page 53.

1. A partir du moment où l'on appelle les dieux « pères » et où l'on parle de l'engendrement par les Pères des dieux inférieurs, ceux-ci sont donc des « rejetons des dieux », voir déjà plus haut, *Théol. plat.* IV 10, p. 34.6 et 22.

2. La question : Pourquoi le Démiurge ne crée pas lui-même les êtres mortels, est traitée formellement dans l'*In Tim.* III, p. 224.32 - 225.13.

3. Noter cette belle formule : « le père produit par son être même parce que son acte appartient à son existence, le créateur produit par son agir parce que son être consiste dans son acte ». La production « par son être même » est celle qui appartient en propre aux dieux, cf. *Théol. plat.* I 15, p. 76.1-4 et 18, p. 82.8-10, avec la note 2 (p. 151 des *Notes complémentaires*). Sur cette causalité, cf. J. Trouillard, « *Agir par son être même* »*: la causalité selon Proclus*, dans Rev. des Sc. rel. 32, 1958, 347-357. Cette double causalité sert aussi à justifier la double démiurgie, celle du Démiurge et celle des jeunes dieux dans l'*In Tim.* I, p. 443.8-29.

Page 54.

1. On reconnaît l'argument de l'*In Tim.* I, p. 300.8-13.

2. On applique dans ce paragraphe les propriétés du nombre divin reconnues en *Théol. plat.* IV 29, p. 84.25-26, avec la note 1 de la p. 85 (p. 177 des *Notes complémentaires*) où l'on a reconstitué le tableau en deux colonnes parallèles, dans lequel se trouvent mises en opposition : les réalités immuables face aux vivifiantes, les réalités créatrices face aux fécondes, la classe indivisible des démiurges face à la création divisée. On retrouve ici ces oppositions qui procèdent de l'opposition fondamentale entre le limitant et l'illimité.

3. Dans le livre III, chap. 21, p. 73.25 - 74.1, Proclus a déjà dit que « Platon, dans ses *Lettres*, appelle le premier dieu *Père* » ; la référence est à *Ep.* VI, 323 D 4. On peut penser aussi à *Rép.* VI, 506 E 6-7, au moment où Socrate va parler de l'être, rejeton du Bien, Glaucon s'écrit : « Une autre fois, tu nous revaudras l'histoire du *Père* ».

4. Rappel d'un principe connu et déjà énoncé en *Théol. plat.* II 6, p. 41.2-5 ; et III 21, p. 74.9-10.

Page 55.

1. Ἐπ' ἄκροις ἱδρυμένοι τοῖς οὖσι confirme d'une manière éclatante la conjecture que nous avions faite plus haut en *Théol. plat.* I 24, p. 108.10, avec la note 2 (p. 158 des *Notes complémentaires*).

2. La transposition de la triade : Père, Puissance, Intellect, telle qu'elle est exposée dans le *Timée*, à l'ordre des dieux intelligibles, a été faite plus haut en *Théol. plat.* III 21, p. 75.22 - 77.17.

3. Le caractère indicible et inconnaissable du Premier Dieu et le fait que les appellations d'Un et de Bien ne lui conviennent pas, ont été montrés plus haut en *Théol. plat.* II 6, p. 41.1-17.

4. Ces caractères généraux des dieux intelligibles ont été étudiés plus haut en *Théol. plat.* III 28.

5. Le Vivant-en-soi « manifeste à l'avance » ce qui sera complètement réalisé dans le démiurge : c'est ce que Proclus a déjà dit dans la *Théol. plat.* III 15, p. 53.18-21 : « Le démiurge a reçu en lot, conjointement avec le cratère, d'être, sous un mode divisé, la cause des êtres dont le Vivant intelligible est à lui seul tout à la fois le créateur et le père ». Toutefois, ici Proclus précise que le Vivant-en-soi est d'abord Père et ensuite Créateur.

Page 56.

1. La conclusion de ce paragraphe, qui est aussitôt reprise dans le suivant, c'est que le Modèle intelligible est d'abord Père et ensuite Créateur, tandis que le Démiurge est d'abord Créateur et ensuite Père.

2. Reprise de ce qui a été expliqué un peu plus haut dans ce chapitre, p. 53.17-23.

3. Proclus utilise cette analogie en sens inverse en *Théol. plat.* III 21, p. 75.24 - 77.17. Là aussi, Proclus marque « la dégradation de l'intellectif par rapport à l'intelligible » en disant : « La classe démiurgique est emplie par cette triade (Père, Puissance, Intellect) et contient ces termes sous un mode plus divisé que le Vivant-en-soi ou l'éternité intelligible » (p. 75.27 - 76.3).

4. Καταπίνει, vocabulaire du mythe Orphique, déjà employé par Plotin, V 1 (10), 7.31.

Page 57.

1. Le tout sous le mode intelligible est le Vivant-en-soi complet sous tous les rapports, le tout sous le mode intellectif est le Démiurge complet en tant qu'il est la meilleure des causes, le tout sous le mode sensible est le monde parfait formé de parties parfaites.

Page 58.

1. Même rapprochement entre les textes du *Timée* et du *Politique* dans l'*In Tim.* I, p. 312.18-20 et p. 315.23-24. Il faut

remarquer toutefois que, ici, Proclus cite le texte du *Politique* d'une manière fautive, car d'une part il écrit ἀπομιμούμενος là où Platon avait écrit ἀπομνημονεύων, et ἀποχαλεῖ à la place de ἀπετέλει ; dans le premier cas, il semble que Proclus lui-même ou le copiste ait eu dans l'esprit le μιμούμενοι de *Tim.* 41 C 5, dans le second cas, on doit être devant une véritable faute car on ne voit pas comment traduire ἀποχαλεῖ dans le contexte, c'est pourquoi l'on a corrigé dans le second cas et non dans le premier. Pourtant dans l'*In Tim.* I, p. 312.19 et 315.29, Proclus cite la leçon traditionnelle du *Pol.* 273 B 2 : ἀπομνημονεύων.

2. C'est-à-dire pour ceux qui savent reconnaître dans les noms quelque chose de la réalité. Sur la position proclienne relative à ce problème, cf. M. Hirschle, *Sprachphilosophie und Namenmagie im Neuplatonismus* (Beiträge zur klassischen Philosophie, Heft 96), Meisenheim am Glan 1979, p. 3-11.

3. Il s'agit de trouver chez Platon la triade : Père, Puissance, Intellect. C'est une reprise de ce qui a déjà été montré en *Théol. plat.* III 21, p. 75.24 - 77.2, où il est dit : « C'est en effet dans cette classe (démiurgique) que se révèle tout particulièrement cette triade (Père, Puissance, Intellect) ». Cette triade : Père, Puissance, Intellect, vient des *Oracles Chaldaïques*, fr. 3 et 4 ; il est donc indispensable de la retrouver aussi chez Platon. C'était déjà le point de vue du chap. 21 du livre III.

Page 59.

1. Dans ce dernier paragraphe, nous manifestons aussi au degré du démiurge la triade : permanence, procession, conversion ; le Démiurge universel est objet de désir pour la multiplicité des démiurges, c'est la permanence, le Démiurge universel produit par sa puissance démiurgique et féconde la multiplicité des démiurges, c'est la procession, le Démiurge universel convertit vers lui par son opération intellective la multiplicité des démiurges, c'est la conversion.

Page 60.

1. Dans ce chapitre, en effet, Proclus va suivre pas à pas son analyse du *Timée*, telle qu'il l'a exposée dans son commentaire. Les correspondances sont les suivantes :

1) p. 60.2-61.3 = *Tim.* 29 E 1-2, cf. *In Tim.* I, p. 359.22-365.3 ;
2) p. 60.4-14 = *Tim.* 29 E 2-3, cf. *In Tim.* I, p. 365.6-366.20 ;
3) p. 61.15-62.3 = *Tim.* 30 A 2-3, cf. *In Tim.* I, p. 370.11-381.21 ;
4) p. 62.4-63.19 = *Tim.* 30 B 1-3, cf. *In Tim.* I, p. 398.13-402.12.

La séquence entre les sections 1, 2, 3, est exposée dans l'*In Tim.* I, p. 370.13 - 371.8. Le lien avec la section 4 est explicité par Proclus dans l'*In Tim.* I, p. 399.1-28.

2. Dans les *El. theol.* § 119, la « bonté au delà de l'être » est dit constituer la réalité même de la divinité : Πᾶς θεὸς κατὰ τὴν ὑπερούσιον ἀγαθότητα ὑφέστηκε, καὶ ἔστιν ἀγαθὸς οὔτε καθ' ἕξιν οὔτε κατ' οὐσίαν ... ἀλλ' ὑπερουσίως. Ce rapprochement rend douteux l'emploi ici du mot περιουσίου comme épithète de θεότητος. L'adjectif περιούσιος est commun dans le vocabulaire chrétien pour signifier « élu entre tous », et on le rencontre une fois avec ce sens dans le *Corpus Hermeticum*, traité I 19, p. 13.15 Nock-Festugière, avec la note 49. De toutes façons ce sens ne peut convenir ici. Il est donc probable que la faute vient d'un copiste chrétien. Puisque cet adjectif ne se rencontre jamais ailleurs dans Proclus, nous avons cru pouvoir corriger. C'est d'ailleurs ce caractère d'être au delà de l'être, qui appartient à ce degré de la divinité, que Proclus va expliciter immédiatement dans la suite.

3. Dans l'*In Tim.* I, p. 361.5-19, Proclus explique comment l'intellect démiurgique exerce la providence en raison de la bonté qui est en lui et le constitue comme dieu.

Page 61.

1. La propriété divine du démiurge est sa bonté, comme on vient de le voir, on va dire maintenant que la cause exemplaire qui est en lui, est intelligible et unifiée. « Unifié » est un synonyme d'« intelligible », car la triade : ἡνωμένον, διακρινόμενον, διακεκριμένον, recouvre en fait la triade : νοητόν, νοητὸν καὶ νοερόν, νοερόν. On rencontre la première triade chez Proclus, par exemple, *supra, Théol. plat.* III 14, p. 52.7-11, mais c'est surtout chez Damascius qu'elle prendra une place très importante.

2. Cf. *In Tim.* I, p. 366.6-7 : « Le Démiurge, donc, en tant que dieu, crée toutes choses semblables à lui-même, dès là qu'il rend bon tout le créé ».

3. Il faut traduire ainsi κατὰ δύναμιν en *Tim.* 30 A 3. Mais comme le remarque A. J. Festugière, *Commentaire sur le Timée*, Tome II, p. 243, n. 4, le sens vrai est « autant qu'il était en son pouvoir ».

4. Le démiurge veut que tout soit bon dans l'univers, c'est pourquoi la procession sortant du Premier Dieu ne peut pas s'arrêter aux dieux, elle doit descendre jusqu'à la matière afin qu'il n'y ait pas de vide dans l'univers. C'est en cela que consiste l'« admirable doctrine de Platon », cf. *In Tim.* I, p. 372.19-373.21. Dans l'*In Tim.* I, p. 373.22 - 374.21, suit tout naturellement de là un excursus sur l'origine du mal dont il est impie de rendre dieu responsable.

5. διὰ περιουσίαν δυνάμεως : cf. *El. theol.* § 71, p. 68.9-10, et la note de Dodds, p. 239. Voir aussi *Théol. plat.* I 15, p. 73.19-20 ; I 18, p. 83.26-27 ; II 7, p. 50.22 ; III 2, p. 7.5. Sur cette notion, cf. S. E. Gersh, Κίνησις ἀκίνητος. *A Study of spiritual Motion in the Philosophy of Proclus*, Leiden 1973, p. 28-29.

Page 62.

1. C'est parce que l'univers est une image des dieux intelligibles qu'il est utilisable dans la théurgie, cf. M. Hirschle, *op. cit.*, p. 23.

2. Le terme λογισμός, employé dans le cas du démiurge, est étonnant puisque le démiurge est un intellect. Il est imposé par *Tim.* 30 B 1, λογισάμενος. Proclus est obligé de l'interpréter comme une intellection, cf. *In Tim.* I, p. 399.8-28 ; Damascius, *In Phaed.* I § 87 ; Olympiodore, *In Phaed.* 4 § 14.

3. Αὐτουργῶν, en les fabriquant de ses propres mains, le mot est employé dans ce sens au fr. 68.2 des Places, p. 35 Kroll, des *Oracles Chaldaïques*, et l'un des démiurges d'Amélius avait été appelé par lui « l'artisan qui travaille de ses propres mains », cf. *In Tim.* I, p. 361.30. Le même mot revient plus loin, au chap. 18, p. 69.21, où Proclus accepte de dire que le démiurge « engendre » les êtres mortels, mais refuse de dire qu'il les « fabrique de ses propres mains ». Il laisse cela à des dieux inférieurs. Jamblique, dans le *De myst.* I 20, p. 64.6, dit que les démons, par opposition aux dieux, sont αὐτουργίᾳ χρώμενοι (sur ce texte cf. F. W. Cremer, *Die Chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis*, Meisenheim am Glan 1969, p. 108-109), et aussi, I 17, p. 51.8, que le soleil et la lune n'ont pas besoin d'exercer une surveillance αὐτουργική. Qu'il ne convienne pas à dieu de « fabriquer de ses propres mains les choses de la terre » vient du traité pseudo-aristotélicien *De mundo* 398 a 1-6, et c'est en cela que l'on peut le comparer au Grand Roi des Perses, *ibid.*, 398 b 1-6.

4. Dans son *In Parm.* V, col. 995.26 - 996.8, en commentant *Parm.* 135 E 2, Proclus remarque : « Ne t'étonne pas si Platon lui-même a appelé cette théorie scientifique une errance, car c'est en comparaison avec l'intellection pure qu'il l'appelle errance, c'est-à-dire par comparaison à la saisie simple des intelligibles ; car une errance, c'est non seulement examiner comment il faut démontrer la vérité, mais encore, au moyen des mêmes procédés, assiéger l'erreur et la réfuter. Pourquoi donc s'étonner qu'il ait appelé errance cette démarche, puisque certains de ceux qui sont venus après lui n'ont pas hésité à nommer errance, même dans l'intellect, la variété des intellections, quoiqu'il n'y ait qu'une intellection intransitive, mais parce que tout en étant une, elle est aussi multipliée en raison de la multiplicité des objets d'intellection ? Et pourquoi faut-il parler de l'intellect ? Plus encore, les plus élevés des hommes inspirés par les dieux (les théurges) ont l'habitude de parler des errances des dieux, non seulement des dieux qui circulent dans le ciel (les planètes) d'un mouvement irrégulier, mais aussi des dieux intellectifs, faisant allusion à leur procession, à leur présence dans tous les êtres inférieurs et à leur providence féconde jusqu'aux tout derniers des êtres : en effet, ils disent que tout ce qui procède dans la multiplicité est dans l'errance, et que seul ce qui est sans errance demeure dans le stable et l'uniforme ». Par là nous apprenons que les Théurges eux aussi employaient ce vocabulaire de l'errance à propos des démiurges intellectifs.

Page 63.

1. Nous avons déjà rencontré cette doctrine selon laquelle l'opération de l'intellect se produit par une sorte de mouvement immobile : c'est ainsi que Proclus décrit l'opération de l'âme dressée debout sur le dos du ciel pour regarder le lieu supracéleste, elle est alors totalement devenue intellect, cf. *Théol. plat.* IV 21, p. 61.23-24 : « une opération immobile, un mouvement en repos et une intellection stable des intelligibles », et la note 7 (p. 160-161 des *Notes complémentaires*). De même, Proclus dit dans l'*In Tim.* II, p. 243.18-22 : « L'intellect, même si on lui donne un mouvement, possède cette activité sans discursus. Car il contemple à la fois tout l'intelligible, puisque, ayant sa vie dans l'éternel, il exerce son activité sur les mêmes objets dans le même lieu de manière uniforme ». C'est ce que Proclus rappelle ici en montrant qu'il n'y a pas de vraie distinction entre le présent et le parfait dans l'opération de l'intellect. Damascius redira cela dans l'*In Phil.* § 35.1-2 : « Le mouvement de l'intellect est une activité sans discursus » (à la différence du mouvement de l'âme).

3. Τὸ φανότατον τῶν νοητῶν : cette expression est évidemment forgée par Proclus sur le modèle de l'expression τὸ φανότατον τοῦ ὄντος de *Rép.* VII 518 C 9, étudiée en *Théol. plat.* II 7, p. 48.9-19. Le superlatif est une manière d'exprimer la cause ou la source des intelligibles. La référence est à ce qui a été dit en *Théol. plat.* III 22, p. 80.24-27 : « C'est le plus lumineux des intelligibles, l'intellect intelligible, ce qui resplendit de la lumière intelligible, qui par son apparition stupéfie même les dieux intellectifs et leur fait admirer le Père, comme le dit Orphée ». C'est donc dans l'intellect intelligible que brille la source de la beauté.

Page 64.

1. Sur cette puissance et cette opération immanentes, cf. plus haut, *Théol. plat.* IV 21, p. 62.25 - 63.4 : « Chaque propriété des dieux commence son opération par elle-même... ».

2. Cette belle formule générale aurait mérité de trouver une place dans les *Éléments de Théologie*. En fait, elle est virtuellement contenue dans la distinction entre puissance parfaite et active et puissance imparfaite et transitive, là dessus cf. *El. theol.* §§ 78-79 et la note de Dodds, p. 242. La notion de puissance active permet de rendre compte de la loi, fondamentale dans le néoplatonisme, de l'émanation sans altération ni diminution du principe, cf. *ibid.* §§ 26-27, et la note de Dodds, p. 214, qui rappelle, en citant notre texte, que la source chez Proclus de cette doctrine est le texte du *Tim.* 42 E 5-6, cité *infra*, p. 65.12-14. Mais Dodds montre que cette doctrine remonte jusque dans le Stoïcisme et le Moyen Platonisme. Pour Plotin, cf. C. Rutten, *La doctrine des deux actes dans la philosophie de Plotin*, dans Rev. Phil. 146, 1956, 100-106 et M. Atkinson, *Plotinus: Ennead V.* 1, Oxford

1983, p. 56-57 ; et pour Porphyre, cf. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus* I, Paris 1968, p. 335-337 (« Reflet et acte dérivé »). Il faut remarquer que cette doctrine des deux puissances et des deux opérations n'intervient proprement qu'à partir du degré des dieux intellectifs et démiurgiques. Tant que la multiplication résultant de la procession demeurait cachée dans sa cause, l'opération divine restait purement immanente, c'est à partir du moment où la multiplication résultant de la procession devient une multiplicité en acte, que l'opération doit être qualifiée *ad extra* au sens propre. Cette double opération *ad intra* et *ad extra* chez les dieux inférieurs au degré intellectif a été étudiée par S. E. Gersh, Κίνησις ἀκίνητος. *A Study of Spiritual Motion*, Leiden 1973, p. 130-135, sur la base des textes suivants : *In Tim.* III, p. 25.11-16 (où il est question de l'intellect) ; *In Alc.*, p. 132.11-14 (où il est question de l'âme et où Proclus dit que la procession *ad extra* a été appelée τόλμα par les Pythagoriciens) ; *In Parm.* III, col. 791.22-28 (où il est question du démiurge), et notre texte. A ces textes, on pourrait encore ajouter : *In Tim.* III, p. 221.3-5. Gersh est revenu sur ces problèmes dans son autre ouvrage : *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition* (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie VIII), Leiden 1978, p. 130-131, étude du problème dans le néoplatonisme païen, p. 185-190, étude du même problème dans le néoplatonisme chrétien. C'est donc une sorte d'axiome que, chez les dieux, les opérations *ad extra* sont des images des opérations *ad intra*. La postérité de cet axiome se prolonge dans la théologie chrétienne classique, lorsqu'elle affirme que les processions des Personnes divines sont causes et modèles de la production des créatures, voir par exemple S. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia Pars, qu. 45, art. 6, Resp. : « Processiones Personarum sunt rationes productionis creaturarum », et aussi *In Sent.* I, dist. 14, qu. 1, art. 1, sol.

3. Application de cet axiome général au cas de la Nature, de l'Âme et de l'Intellect successivement. Dans chaque cas, on distingue une opération *ad intra* ou immanente, et une opération *ad extra* ou transitive.

Page 65.

1. La particule που indique que, pour Proclus et ses disciples, la référence est bien connue. Elle est pratiquement intraduisible en français. Pour le commentaire de Proclus sur ces mots du *Tim.* 42 E 5-6, cf. *In Tim.* III, p. 314.25 - 315.16 ; *In Alc.*, p. 32.13-16 ; *In Remp.* I, p. 135.22-27.

2. Dans tout ce passage, le double sens de λόγος = parole-discours ou raison-principe, rend la traduction difficile. Ainsi, plus bas, à p. 66.13, les δημιουργικοὶ λόγοι visent aussi bien la harangue du démiurge aux jeunes dieux que les principes

créatifs immanents. Le P. Festugière a fait la même remarque dans le *Commentaire sur le Timée*, tome V, p. 56, n. 3.

3. « Les discours sont des images des intellections » parce que, plus généralement encore, « les discours sont des images des réalités », cf. *In Alc.*, p. 22.10-11 ; sur ces textes, voir W. Beierwaltes, *Das Problem der Erkenntnis bei Proklos*, dans De Jamblique à Proclus (Entretiens sur l'Antiquité classique, tome XXI), Vandœuvres-Genève 1975, p. 168.

Page 66.

2. La variante φερομένων-φυρομένων est bien connue ; on l'a déjà rencontrée en *Théol. plat.* I 4, p. 22.14 ; 9, p. 35.17 ; 21, p. 97.13 ; II 1, p. 4.2 et note 1 (p. 76-77 des *Notes complémentaires*).

Page 67.

2. « Émanation », ἀπόρροια, sur ce mot, cf. H. Dörrie, *Emanation. Ein unphilosophisches Wort im spätantiken Denken*, dans Parousia, Festgabe f. J. Hirschberger, Frankfurt 1965, p. 119-141, reproduit dans *Platonica minora*, München 1976, p. 70-88.

3. Proclus va donner maintenant un résumé succinct de son *Commentaire sur le Timée* : les dons faits par le démiurge aux jeunes dieux sont : (1) dieux des dieux = *In Tim.* III, p. 202.19 - 204.32 ; (2) une puissance indissoluble = *ibid.*, p. 206.24 - 214.35 ; (3) l'immortalité factice = *ibid.*, p. 215.6 - 220.8 ; (4) mener l'univers à sa perfection = *ibid.*, p. 220.11 - 229.5 ; (5) la domination génératrice = *ibid.*, p. 229.8 - 242.7. Le parallélisme entre ce passage de la *Théol. plat.* et le *Commentaire sur le Timée* est très frappant, et l'on peut se demander si Proclus a consulté son propre commentaire, ou bien s'il possédait une telle mémoire qu'il savait ses propres textes par cœur, ou bien s'il ne venait pas de redonner son cours sur le *Timée*.

4. Nous traduisons Θεοὶ θεῶν, dieux des dieux, selon l'interprétation retenue par Proclus dans son *Commentaire*, cf. A. J. Festugière, *Proclus, Commentaire sur le Timée*, t. V, p. 62, n. 4.

Page 68.

3. « Le cours sans cesse renouvelé de la nature » est une expression platonicienne, voir *Lois* VI 773 E 6-7. Un passage parallèle sur l'action des jeunes dieux sous le commandement du démiurge pour assurer le cours des choses se trouve dans l'interprétation allégorique que donne Proclus des liens par lesquels le mythe dit qu'Héphaistos enchaîne le couple d'Aphrodite et d'Arès, dans l'*In Remp.* I, p. 142.3 - 143.16.

Page 69.

1. On peut conserver ici la forme du pronom réfléchi, car dans une construction participiale, le pronom réfléchi peut se rapporter ou bien au sujet du participe ou bien au sujet dont ce participe dépend, cf. Kühner-Gerth I, p. 562. C'est ici le second cas qui s'applique ; eux = les démiurges multiples.

2. Ces cinq dons que les démiurges multiples procurent à leurs progénitures, sont évidemment les images de ceux qu'ils ont reçus du démiurge universel, sauf le troisième, l'immortalité factice, qui naturellement disparaît dans les êtres mortels et se trouve remplacé par la vie.

3. Application des théorèmes généraux de la causalité énoncés dans *El. theol.* §§ 56 et 57.

4. Cet emploi des prépositions : δι' οὗ pour désigner la cause instrumentale, et ἀφ' οὗ pour désigner la cause efficiente, est bien connu puisqu'on l'a déjà rencontré en *Théol. plat.* II 9, p. 60.26-28 et la note 4 (p. 117 des *Notes complémentaires*).

Page 70.

1. Le verbe ἐνδίδωσι implique que l'on comprenne sous le mot λόγων des raisons-principes plutôt que des paroles-discours.

2. Résumé de tout ce qui suit le discours du démiurge dans le *Timée*. Il fait venir à l'existence les âmes = *Tim.* 41 D 4-7, cf. *In Tim.* III, p. 244.12 - 260.4 ; il les divise en nombre égal aux vies divines et les dissémine dans le monde = *Tim.* 41 D 8 - E 1, cf. *In Tim.* III, p. 260.7 - 265.12 ; il place en elles des limites démiurgiques et définit leurs périodes totales = *Tim.* 41 E 1-2, cf. *In Tim.* III, p. 265.15 - 271.27 ; il inscrit en elles les lois de la Fatalité = *Tim.* 41 E 2-3, cf. *In Tim.* III, p. 271.29 - 275.33 ; il leur propose les mesures de leur vie dans le monde de la génération = *Tim.* 41 E 3 - 42 D 2, cf. *In Tim.* III, p. 275.26 - 300.20 ; il légifère et met en ordre les récompenses de la vertu et toutes les œuvres du vice et embrasse dans l'unité la fin de la période totale = *Tim.* 42 D 2-4, cf. *In Tim.* III, p. 300.23 - 303.32.

Page 71.

1. Il y a, en effet, le discours proprement dit du démiurge, qui s'adresse aux âmes divines, *Tim.* 41 A 7 - D 3, et puis il y a de nouveau « un second arrangement » (*In Tim.* III, p. 244.23) où le démiurge se montre législateur des âmes individuelles, *Tim.* 41 D 4 - 42 D 4. On retrouve cette analyse accompagnée de considérations différentes dans l'*In Tim.* III, p. 244.12 - 245.19. Elle est destinée à introduire pour la réfuter l'opinion de ceux qui veulent identifier les âmes humaines aux âmes divines.

2. « Législateur » fait évidemment allusion aux lois de la Fatalité imposées aux âmes (*Tim.* 41 E 2-3) et au διαθεσμοθετήσας de *Tim.* 42 D 2-3. Tout ce qui est exposé dans l'intervalle constitue

les lois du démiurge « législateur ». Sur le sens prégnant de διαθεσμοθετήσας, cf. *In Tim.* III, p. 303.24-32.

3. Petit résumé du discours du démiurge aux âmes divines, analogue à ceux que l'on trouve dans l'*In Tim.* III, p. 199.14-29, et p. 241.18 - 242.7.

4. La thèse qui identifie substantiellement les âmes individuelles et les âmes universelles est peu ou prou celle de tous les prédécesseurs de Jamblique. C'est Jamblique qui a réfuté cette thèse, probablement dans son *Commentaire sur le Timée*, et aussi dans son *De anima*. Pour le *De anima*, nous avons le texte préservé par Stobée et traduit par A. J. Festugière dans *La révélation d'Hermès Trismégiste*, III, *Les doctrines de l'âme*, Paris 1953 ; il y a deux textes à retenir : Stobée, *Anthologie* I 49, 32 (ed. Wachsmuth I, p. 365.7-21 = Festugière, p. 184) et I 49, 37 (ed. Wachsmuth I, p. 372.10-26 = Festugière, p. 203). En cumulant les opinions diverses citées par Jamblique, ce sont les Stoïciens, Numénius, Plotin, Amélius et Porphyre qui, avec des nuances, soutiennent cette identité des âmes. Dans son *Commentaire sur le Timée*, Proclus rappelle plusieurs fois ces opinions, à savoir *In Tim.* III, p. 231.6-26 et p. 245.19 - 246.28, où il cite des « Néôtéroi » et nommément Plotin et Théodore d'Asiné. Nous ne sommes pas étonnés de trouver ce nouveau nom, car nous savons que souvent Théodore revient contre Jamblique à la doctrine de Porphyre. Il est d'ailleurs probable que dans l'*In Tim.* la source de Proclus est le commentaire de Jamblique sur le dialogue, et peut-être y prenait-il à partie là-dessus son disciple Théodore. Le texte de Plotin auquel Proclus peut faire allusion est *Enn.* IV 3 (27), 1-8 et le traité IV 9 (8). Les fragments de Théodore d'Asiné ont été recueillis par Deuse, cf. fr. 35 et 36 avec le commentaire aux pages 155-157. La critique de Jamblique sur ces thèses de Plotin et de Théodore est étudiée par C. G. Steel, *The Changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Bruxelles 1978, p. 38-45.

Page 72.

1. Concevoir lucidement la différence radicale entre le divin et l'humain est une béatitude que Proclus se souhaite à lui-même dans son *Hymne* IV, vers 7. Il s'appuie toujours à ce sujet sur un vers d'Homère, *Il.* V 441, qui est précisément cité dans l'*In Tim.* III, p. 246.16-17 et dans l'*In Alc.*, p. 3.16, comme une autorité en faveur de la distinction des âmes divines et des âmes humaines. On voit donc l'enjeu de cette critique adressée par Proclus à Plotin et à ses disciples immédiats. Sur ce point aussi, Proclus appréciait la position de Jamblique, qu'il faisait sienne. Sur l'*Hymne* IV de Proclus, cf. H. D. Saffrey, *L'*Hymne IV *de Proclus, prière aux dieux des* Oracles Chaldaïques, dans Néoplatonisme, Mélanges Jean Trouillard, Fontenay-aux-Roses 1981, p. 297-312.

2. Ce « sujet » est celui qui a été exposé dans les chapitres 19

et 20, c'est-à-dire ce que Proclus a appelé le premier et le deuxième discours du démiurge (*Tim.* 41 A 7 - 42 D 4). Effectivement ce sujet fait l'objet d'un long développement dans le *Commentaire sur le Timée,* au livre V, p. 199.13 - 303.32. C'est peut-être à cet ouvrage que Proclus fait ici allusion, si ce sujet d'études sur le *Timée* faisait encore partie de son enseignement habituel à l'époque où il rédigeait la *Théologie.* Il est également possible que Proclus ait en vue un traité spécial qu'il aurait eu l'intention de composer, du même genre que celui de Jamblique intitulé « Sur le discours de Zeus dans le Timée » (*In Tim.* I, p. 308.20). Mais cela est une pure hypothèse. En réalité, nous ne savons pas à quoi Proclus fait ici allusion.

3. C'est l'annonce de ce qui viendra à partir du chap. 21.

4. Ce chap. 20 est donc un résumé de ce qui a déjà été établi en vue de ce qui le sera dans la suite du traité.

5. Référence à ce qui a été dit *supra,* chap. 16. C'est ce qu'il dit dès le début, p. 52.13-15, et qu'il reprend plus loin, p. 57.15-58.2, après une longue explication des caractères « père » et « créateur », qui aboutit à la conclusion que le Vivant-en-soi est « père et créateur », tandis que le démiurge est « créateur et père ».

6. Ceci résume à grands traits ce qui a été dit au chap. 17.

Page 73.

4. Le Vivant-en-soi intelligible et complet : *Tim.* 30 C 2 - 31 A 1.

5. Unicité du monde : *Tim.* 31 A 2 - B 3.

6. A partir d'ici, voici les dix dons faits au monde par le démiurge : (1) il fait les corps ; *Tim.* 31 B 4-8 ; (2) il les parfait par des liens et des proportions : *Tim.* 31 B 8 - 32 C 4 ; (3) il fait l'univers comme un tout fait de touts : *Tim.* 32 C 5 - 33 B 1 ; (4) il lui donne la forme sphérique : *Tim.* 33 B 1 - C 4 ; (5) il le fait comme n'ayant besoin de rien d'extérieur : *Tim.* 33 C 5 - 34 A 1 ; (6) il donne au tout le mouvement intellectif : *Tim.* 34 A 1 - B 3 ; (7) il est le père de l'âme et de tout ce qui la compose : *Tim.* 34 B 3 - 37 C 5 ; (8) il engendre le temps : *Tim.* 37 C 6 - 38 C 3 ; (9) il crée les astres : *Tim.* 38 C 3 - 39 E 4 ; (10) il remplit le monde de vivants : *Tim.* 39 E 4 - 40 D 5. Nous venons de reproduire la division du *Timée* opérée par Proclus dans son commentaire. Pour le premier don fait au monde, cf. *In Tim.* II, p. 5.31 - 13.14.

7. C'est le deuxième don fait au monde, cf. *In Tim.* II, p. 13.15 - 56.11.

8. C'est le troisième don fait au monde, cf. *In Tim.* II, p. 56.12 - 68.5.

9. C'est le quatrième don fait au monde, cf. *In Tim.* II, p. 68.6 - 85.31.

10. C'est le cinquième don fait au monde, cf. *In Tim.* II, p. 86.1 - 92.9.

11. C'est le sixième don fait au monde, cf. *In Tim.* II, p. 92.10-102.3. La formule quelque peu énigmatique de notre texte s'éclaire par le texte de *Tim.* 34 A 3, où ce mouvement est décrit au moyen des trois notes suivantes : κατὰ ταὐτὰ ἐν τῷ αὐτῷ καὶ ἐν ἑαυτῷ, qui correspondent respectivement à κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως καὶ περὶ τὰ αὐτά dans notre texte.

Page 74.

2. C'est le huitième don fait au monde, cf. *In Tim.* III, p. 1.4 - 52.33.

3. C'est le neuvième don fait au monde, cf. *In Tim.* III, p. 53.1 - 96.32. Sur le titre de roi attribué au Soleil, cf. *Théol. plat.* II 4, p. 32.7 et n. 2 (p. 95 des *Notes complémentaires*).

4. Pour l'image de la terre foyer de l'univers, c'est-à-dire centre du monde, voir *Théol. plat.* III 19, p. 66.23 et 25, avec les notes 5 et 6 (p. 136-137 des *Notes complémentaires*).

5. C'est le dixième don fait au monde, cf. *In Tim.* III, p. 97.1 - 161.6.

6. Enfin, les dernières phrases de ce long paragraphe résument ce qui a été exposé plus haut au chap. 19, qui correspond à *Tim.* 41 D 4 - 42 D 4.

Page 75.

1. Ceci correspond à la péricope du *Tim.* 42 D 5 - E 6, cf. *In Tim.* III, p. 310.3 - 315.16.

2. Le modèle du démiurge est le Vivant-en-soi des dieux intelligibles, tandis que le modèle des jeunes dieux est le démiurge des dieux intellectifs.

3. De même que la première hypothèse du *Parménide* est un hymne au Premier Dieu, l'Un, cf. *In Parm.* VII, col. 1191.34-35 et *Théol. plat.* II *capitulatio*, p. 2.24, de même que, dans le *Phèdre*, le décret eschatologique (248 C 2 ss.) est un hymne à Adrastée, cf. *Theol. plat.* IV 17, p. 53.3, de même tout ce discours de Timée, qui a été résumé plus haut, est comme un hymne de Platon en l'honneur du Démiurge.

4. « La tradition en vigueur chez les Grecs », il s'agit de la tradition Orphique, comme on peut l'apprendre de l'*In Tim.* I, p. 312.26 - 315.4, et de Platon, comme on le voit aux lignes 24-26.

5. Ceux qui sont au courant de l'interprétation proclienne du *Timée*, le savent, car ils l'ont appris dans l'*In Tim.* I, p. 315.4 - 317.20. Dans la tradition philosophique hellénistique, un dieu qui n'a pas de nom est un dieu très puissant ou même le dieu suprême. Aux yeux de Proclus, il y a donc une difficulté dans le fait que le démiurge n'a pas reçu de nom dans le *Timée* et que, d'autre part, il occupe un rang peu élevé dans la hiérarchie des dieux. D'où les très longs développements de Proclus dans l'*In Tim.* consacrés au nom et au rang du démiurge. Sur le problème

du dieu inconnu en général, voir A. J. Festugière, *Le dieu inconnu et la gnose*, Paris 1954.

6. « Le centre intermédiaire et le sein réceptif », sur ces expressions cf. plus haut, chap. 11, p. 36.12-13 et la note 3 (p. 168 des *Notes complémentaires*).

Page 76.

3. Lorsque Proclus énumère, en *Théol. plat.* I 5, les dialogues qui traitent de théologie, le *Critias* n'est pas nommé. D'autre part, une question déjà agitée dans l'Antiquité soulevait le problème de l'antériorité de la *République* sur le *Timée* (cf. *In Tim.* I, p. 200.4 - 202.14). Proclus rapporte la réponse de Porphyre à ce problème et la sienne propre, dont nous tirons les lignes suivantes : « C'est selon la même suite logique aussi que la *République* a été placée avant le *Timée*, et celui-ci, avant l'*Atlantique* (= le *Critias*). Car les Athéniens ont été d'abord éduqués par la *République* et conduits vers les hauteurs par le *Timée*, et c'est seulement alors que, menant une vie heureuse, ils règleront sagement leurs exploits en la façon que nous enseigne l'*Atlantique* ».

Page 78.

1. Dieu n'est pas responsable du vice des âmes, une fois qu'il leur a révélé les lois de leur bonheur, cf. *In Tim.* III, p. 301.24 - 303.23.

2. Application du principe général énoncé en *El. theol.* § 21.

3. Cette distribution des êtres dans le tout est une allusion à *Tim.* 41 B 5, λαχόντες et à *Critias* 109 B 5 κλήροις, deux citations rapprochées l'une de l'autre par Proclus en *In Tim.* III, p. 219.23-27 : « *Ayant obtenu en lot* manifeste la manière dont, à partir de l'unique démiurge, se fait la distribution de la providence bienfaisante entre les multiples dieux. Car c'est une fois distingués *selon les lots de la Justice* qu'ils se distribuent entre eux la providence unique et totale du Père et le lien unique issu de la monade démiurgique ».

4. Pour τεκμήριον, cf. *Théol. plat.* I 11, p. 49.13 ; III 22, p. 78.18 ; IV 22, p. 65.14. Cette preuve consiste le plus souvent à fournir une nouvelle autorité platonicienne à la doctrine qui est en cause.

Page 79.

1. A l'accusatif, on trouve pour le nom de Zeus les deux formes : Δία et Ζῆνα. La forme Δία est davantage attique, la forme Ζῆνα, ionienne. C'est ce que Platon dira dans la citation du *Cratyle* qui suit dans le paragraphe suivant : « Les uns l'appellent *Zèna*, les autres, *Dia* ». La forme Δία se trouve onze fois chez Homère, la forme Ζῆνα en *Il.* XIV 157, *Od.* XXIV 472.

Sur ce sujet, cf. Ed. Schwyzer, *Griechische Grammatik* I, München 1939, p. 576-577, et P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, *s.v.* Ζεύς.

Page 80.

2. Cf. *In Tim.* II, p. 140.24 - 141.3 : « L'univers a une triple vie, la vie corporelle, la vie psychique, la vie intellective. Or la vie intellective est indivisible, comme éternelle, comme embrassant d'un seul coup à la fois tout l'intelligible, comme immobile, comme unifiée en vertu de sa prééminence sublime sur les choses secondes. La vie corporelle est divisée, comme passant dans les masses corporelles, entièrement mélangée au corps et s'enfonçant dans les substrats matériels. La vie psychique est intermédiaire, supérieure à la vie corporelle parce qu'elle est séparée et qu'elle enveloppe la masse corporelle du dehors, comme il a été dit (*Tim.* 34 B 4) et sera redit dans la suite (36 E 3), qu'elle est tendue vers l'intellect, inférieure en revanche à l'intellect en tant que ses pensées se déroulent dans le temps, qu'elle développe l'indivision de la vie intellective, qu'elle a contact de quelque manière avec le corps » (Trad. Festugière).

Page 81.

1. Allusion à *Tim.* 30 D 3 - 31 A 1, cf. *In Tim.* I, p. 435.26 - 436.2 : « La phrase : *un Vivant unique visible embrassant tous les vivants qui sont en lui*, constitue la définition du Monde. Un Vivant aussi est chaque Intelligible particulier, mais il n'est pas visible. Un vivant particulier visible est aussi le soleil et chacun des êtres monadiques, mais il n'embrasse pas tous les autres vivants. En sorte qu'il nous est donné par ces mots la définition de l'Univers ».

2. Ceci a déjà été dit plus haut, chap. 20, p. 75.2-5 : « Et de même que, dans la démiurgie de l'univers, le modèle est le Vivant intelligible, de la même façon aussi, dans la mise en ordre des êtres individuels, le modèle est le vivant intellectif, dans lequel toutes les formes apparaissent d'une manière divisée selon leur nature propre ».

3. Les rapports du Vivant-en-soi et du Démiurge ont été l'objet de nombreuses discussions dans l'école néoplatonicienne. En *In Tim.* I, p. 431.14 - 433.11, Proclus rapporte les opinions d'Atticus, Porphyre, Jamblique et Amélius ; ensuite il expose la sienne propre dans des termes analogues à ceux qu'il emploie ici.

Page 82.

3. Ce fragment des *Oracles Chaldaïques*, 8.1 des Places, est bien connu comme s'appliquant régulièrement au démiurge, voir *In Tim.* II, p. 246.28 ; *In Remp.* I, p. 99.1 ; *In Crat.* § CI,

p. 51.27-28 ; Damascius, *In Parm.*, p. 205.21. L'argument de ce passage semble être le suivant : à l'être de Zeus, exprimé par le nom *Dia*, est attribué le caractère dyadique, comme le prouve la citation des *Oracles Chaldaïques*, tandis qu'à lui-même, exprimé par le nom *Zèna*, on attribue la puissance, comme le prouve la citation du *Timée*. Mais comme c'est par la dyade, c'est-à-dire par ce dédoublement en lui qu'exprime ses deux noms, qu'il engendre tous les êtres, cette propriété dyadique est une source de sa puissance, qui met en jeu, comme on l'a vu, une action paternelle et une action maternelle. C'est de cette façon que l'accord entre Platon et les *Oracles* devient manifeste. Nous avions été tentés un moment de corriger δυάς en δύναμις, en supposant une abréviation mal résolue. Mais nous avons abandonné cette idée, parce qu'alors le mouvement général de la pensée perd sa signification et que, d'autre part, nous avons la même citation du fragment des *Oracles* dans l'*In Crat.* et dans le même contexte. On pourrait également comprendre que, dans ce passage, Proclus veut dire qu'à l'être de Zeus (Δία) s'ajoute la vie (Ζῆνα), c'est-à-dire la puissance selon une interprétation fréquente de la triade, être, vie, pensée. C'est ainsi que Proclus parviendrait à la structure dyadique dont il est question dans le texte.

4. Ces trois mots qui sont tirés d'un long fragment des *Or. Chald.* entièrement cité par Damascius, *De Princ.*, p. 154.16-26, au vers 4 b, sont très souvent cités par Proclus d'une manière indépendante, voir *In Tim.* II, p. 246.28-29 et p. 256.25, et *Théol. plat.* V 13, p. 43.27, ici et encore *infra* 37, p. 133.15-16.

5. Sur la notion d'indissoluble, cf. *In Tim.* III, p. 216.20-217.14.

6. « Comme je l'ai dit souvent » : en effet c'est l'un des résultats constamment rappelé tout au long des chapitres précédents, voir chap. 5, p. 21.27 ; chap. 11, p. 38.6 et p. 39.20-21 ; chap. 12, p. 41.27-42.4 ; le chap. 13 en entier, où l'on démontre cette thèse par l'élimination de toutes les autres conclusions possibles ; chap. 15, p. 51.4 ; chap. 16, p. 58.7-8 et p. 59.19-21 ; chap. 20, p. 76.3-4.

Page 83.

2. *Dia* est le nom qu'il tient de son Père, *Zèna*, celui qu'il tient de sa Mère. L'explication commence avec « en effet... ».

On aboutit ainsi au système triadique suivant :

1. δι' ὅ = Cronos = πέρας
2. τὸ ζῆν = Rhéa = ἄπειρον
3. l'ensemble = Zeus = μικτόν = νοῦς

Sur la triade : limitant, illimité, mixte, cf. *Théol. plat.* IV 3, p. 16.1-17.13 et n. 2 de la p. 17 (p. 125-126 des *Notes complémentaires*).

3. Δι' ὅ = la cause finale, cf. *Théol. plat.* II 9, p. 60.26 et la note 4 (p. 117 des *Notes complémentaires*).

4. Les deux parenthèses sont parallèles, la première explique le rapport de Zeus et de Cronos, la seconde, celui de Zeus et de Rhéa. A la ligne 17 le pronom ἐκείνου signifie Cronos qui a été désigné par « le sommet intellectif et l'unité paternelle ». Naturellement on devrait avoir ἐκείνης pour renvoyer à ces féminins, mais le sens l'a emporté sur la grammaire. Le sommet de la triade intellective, Cronos, est tout à la fois l'unité, la cause finale, le limitant et l'intelligible, pour cette triade.

5. Ces deux divinités sont évidemment Cronos et Rhéa qui ont été nommées plus haut, p. 79.3-4.

6. Nous retrouvons, en mettant en œuvre leur équivalence deux triades fondamentales : le limitant = le Père, l'illimité = la Puissance, le mixte (ou la limite inférieure) = l'Intellect.

Page 84.

1. L'exégèse du *Philèbe*, qui est ici présentée par Proclus, sera formellement rejetée par Damascius dans son *Commentaire sur le Philèbe* § 133.4-5. En effet, Damascius n'accepte pas qu'il s'agisse dans le *Philèbe* d'un intellect et d'une âme qui soient des « sources », pour lui tout le texte se rapporte à un intellect encosmique. On a dans l'exégèse de Proclus un bel exemple d'une méthode à laquelle il recourt souvent : supposer que Platon, dans un même contexte, varie le sens d'une notion, pour pouvoir l'adapter aux divers degrés de la hiérarchie des néoplatoniciens. Sur cette méthode, cf. L. G. Westerink, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, vol. I, *Olympiodorus*, Amsterdam 1976, p. 19.

2. Sur « les sages qui le (Socrate) précèdent » de *Phil.* 28 D 7-8 et E 7, parmi lesquels il faut compter Anaxagore et Diogène d'Apollonie, cf. A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. II, *le dieu cosmique*, Paris 1949, p. 75-91, en particulier p. 80-82.

3. « La plupart des philosophes de la Nature », ce sont essentiellement les Épicuriens et les Aristotéliciens, cf. *In Tim.* I, p. 262.2-9 et p. 266.21 - 267.1. Il faut peut-être aussi ajouter, chez les Présocratiques, Démocrite et les Atomistes, cf. *In Tim.* III, p. 152.20-24. C'est Socrate lui-même, dans le *Philèbe* 28 D 5-7, qui pose la question : « Est-ce que... ce que nous appelons l'univers est... régi par la puissance de l'irrationnel, du hasard, de l'aveugle rencontre... ? » ce que Damascius, dans son *In Phil.* § 128.2-3, traduit de la façon suivante : l'univers est-il gouverné ἢ ὑπὸ νοῦ ἢ ὑπὸ ἀνοίας, ἢ ὑπ' οὐδενός ἀλλ' αὐτομάτως.

4. Sur cet axiome particulièrement utilisé par les philosophes du Moyen Platonisme, cf. W. Deuse, *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, Wiesbaden 1983, p. 22, n. 36, p. 57, p. 85, n. 13.

5. Dans son *In Phil.* §§ 128-133, Damascius, probablement à la suite de Proclus dans son commentaire perdu sur ce dialogue, analyse la péricope du *Philèbe* en quatre arguments : (1) *Phil.*

28 D 5 - 29 A 5, raisonnement par la méthode de division ; (2) *Phil.* 29 A 6 - 30 A 8, raisonnement par la méthode d'analogie (microcosme-macrocosme) ; (3) *Phil.* 30 A 9 - C 1, raisonnement *a fortiori* ; (4) *Phil.* 30 C 2 - D 5, l'intellect est la source de l'ordre des causes. Sans s'astreindre à décomposer l'argument en ces termes exacts, Proclus suit ici une démarche de même nature, cf. la note de L. G. Westerink *ad loc.*, dans laquelle il donne un court résumé de notre chapitre.

Page 85.

1. « Selon la tradition des Grecs », c'est-à-dire la tradition Orphique, voir *supra*, p. 75, n. 4 (p. 187 des *Notes complémentaires*). En effet, Proclus doit faire allusion au poème Orphique cité par Porphyre dans son Περὶ ἀγαλμάτων (fr. 3 Bidez) et conservé par Eusèbe, *Praep. Ev.* III 9, 1-2, p. 126.3 - 127.15 Mras = fr. 168 Kern. Voir en particulier les vers 5 et 6, cités par Proclus, *In Tim.* I, p. 313.24-25 : « Zeus est Roi, Zeus à lui seul est le premier Auteur de tous les êtres. / Il est né seul Souverain, seul *Daimôn*, Grand Chef de tout l'univers » ; et aussi le vers 17, cité par Proclus, *In Tim.* II, p. 82.16 et par Damascius, *In Phil.* § 127.11-12 : « L'Intellect (de Zeus) est sans mensonge, royal ». C'est de là sans doute que Proclus tire ici ses épithètes de « Grand Roi » et « Chef de l'univers ».

4. L'univers est présidé par un intellect, car le bon ordre qui y règne en témoigne : c'est une thèse empruntée par Aristote à Platon, cf. *Hypotyposis*, p. 4.20-24, où on lit la scholie suivante (p. 241 Manitius) : ἔοικεν ὁ Πρόκλος τὰ ἐν τῷ Λ τῶν Μετὰ τὰ φυσικὰ ὑπ' Ἀριστοτέλους λεγόμενα πρεσβεύειν ἐνταῦθα, καὶ πάνυ μέντοι ὀρθότατα. En effet, voir Aristote, *Mét.* XII 9, 1072 b 14 et 1073 a 13. Dans l'*In Tim.* I, p. 404.7-21, Proclus critique souvent la doctrine d'Aristote sur le fait qu'il ne veut pas admettre de principe supérieur à l'intellect, cf. par exemple *In Tim.* I, p. 404.7-21 et *Théol. plat.* I 3, p. 12.23 - 13.5 et p. 14.5-8.

Page 86.

1. Damascius semble citer Proclus dans son *In Phil.* § 133 : « Qui est ce Zeus dans la nature duquel il y a un intellect royal et une âme royale ? C'est le Démiurge fontanier, dit le Commentateur (Proclus), et l'intellect et l'âme sont des sources particulières ». Proclus emploie le même langage dans l'*In Tim.* I, p. 406.28-32 : « Il faut comprendre qu'il y a dans le Démiurge, sous le rapport causal, et *une Ame royale* et *un Intellect royal*, comme dit Socrate dans le *Philèbe*. C'est donc à la ressemblance des Sources de ces deux espèces d'êtres que le Démiurge à présent met un Intellect dans l'Ame, une Ame dans le Corps du Monde ». Au degré d'être intellectif, nous parlons des « Sources » intellectives des intellects et des âmes.

Page 87.

1. La triade Cronienne est constituée des enfants de Cronos, qui se sont distribué l'empire de leur père, c'est-à-dire Zeus, Poseidon et Plouton, triade du *Gorgias* 523 A 4-5, qui sera interprétée dans le livre VI, chap. 6-7, comme appartenant au degré des dieux-chefs. Cf. plus haut, chap. 13, p. 42.16-18.

2. Les commentateurs de Platon ici visés semblent être Jamblique et Théodore d'Asiné. En commentant la péricope du *Timée* 41 A 1-2, Proclus se demande, à propos de la triade Cronos, Rhéa, Zeus, qui sont ces dieux et quel rang ils occupent ? Proclus s'écarte alors de l'opinion de Jamblique et de Théodore, cf. *In Tim.* III, p. 190.4 - 191.24. Ce qu'il leur reproche, c'est justement de ne pas accorder à ces dieux le rang intellectif, mais de les reléguer à un rang inférieur et encosmique. Pour Jamblique, c'est Ouranos qui possède « l'activité démiurgique totale », cf. *In Tim.* III, p. 173.20-24. Il est donc évident que, pour lui, Zeus est inférieur au rang démiurgique et ainsi se trouve au rang du monde lui-même. J. M. Dillon, *Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, Leiden 1973, reproduit cette opinion de Jamblique au fr. 78, mais il est embarrassé dans son commentaire, p. 367-368. Il dit : « Iamblichus seems here to give Zeus a general supervisory role over the whole of generation », mais le royaume de la génération c'est le monde et non pas l'intellect. Bien que ce ne soit pas dit aussi clairement qu'ici, il semble inévitable de conclure que, pour Jamblique, Zeus est de l'ordre du monde. Son disciple Théodore le suivait sur ce point, cf. W. Deuse, *Theodoros von Asine* (Palingenesia VI), Wiesbaden 1973, p. 148-149.

3. D'après les *Oracles Chaldaïques*, fr. 51.2 (= p. 28 Kroll), la « source de l'âme » jaillit du flanc droit de la déesse Hécate-Rhéa : ce fragment est cité par Proclus, *In Remp.* II, p. 201.14-16 (les mots importants sont : βλύζει ψυχῆς λιβάς), et Proclus fait encore allusion à ce même fragment dans l'*In Tim.* III, p. 257.3. Rhéa est ainsi la « source de l'âme », tandis que Cronos est évidemment l'intellect par essence, en tant qu'il est l'intellect pur (κορὸς νοῦς).

5. Sur cette citation des *Oracles Chaldaïques*, qui doit selon nous comporter un texte un peu plus long que celui retenu par des Places, fr. 114, voir Kroll, p. 52 (que nous suivons) et Lewy, p. 277 et note 76. La dépendance de ce fragment par rapport au texte du *Phèdre* 240 C 7 - D 1, ὑπ' ἀνάγκης τε καὶ οἴστρου ἐλαύνεται, nous conduit à garder en parallèle « les folles passions de la Terre » et les « fatalités de la Nature ».

Page 88.

1. Même comparaison entre la Nature et les arts dans l'*In Tim.* III, p. 198.11-16.

2. Pour Proclus, Prométhée est le dieu qui préside sur la vie

des hommes, tandis qu'Épiméthée est celui qui préside sur celle des animaux, cf. *In Tim.* III, p. 346.12-17 ; *In Remp.* II, p. 53.5-8 ; et Damascius, *In Phil.* § 60.

3. Sur la fonction fabricatrice d'Héphaistos, cf. *In Tim.* I, p. 142.14 - 143.24.

4. La qualification d'Athéna comme « amie de la sagesse » et en même temps « amie de la guerre » est commentée longuement par Proclus dans l'*In Tim.* I, p. 165.30 - 169.21. C'est le plus beau texte de Proclus sur Athéna, avec l'*Hymne* VII qui lui est aussi consacré.

Page 89.

2. Dans l'*In Tim.* II, p. 294.30-32, il est dit que « le Démiurge (Zeus) lui-même a fait venir à l'existence les Muses et le Musagète (Apollon) ainsi que la série d'Hermès ». D'autre part, nous savons par Marinus, *Vita Procli*, chap. 28, que Proclus « avait vu clairement dans une vision qu'il appartenait à la Chaîne d'Hermès ». Voir aussi *In Alc.*, p. 105.1-3 et 187.20.

3. Δίκῃ, comme plus loin Θέμιδι (p. 90.20), il s'agit de la déesse Justice. Dans l'*In Tim.* III, p. 290.5-10, Proclus dit : « De même que, dans l'Univers, Dikè, à la suite de Zeus, punit tous les manquements à la loi divine (*Lois* IV 716 A 2-3), de même l'activité de Dikè relative aux âmes châtie les âmes qui ont oublié les lois fatales et échangé la vie meilleure pour la pire ».

Page 90.

1. Dans l'*In Remp.* I, p. 68.3 - 69.19, Proclus se demande quel est le dieu qui tient, dans le Tout, le rôle de Poète à côté de celui qui tient le rôle de Politique. Le Poète est évidemment Apollon, et le Politique est Zeus : « Le Politique, dans le Tout, est celui qu'on célèbre comme le Grand Zeus, de qui vient, comme le dit Platon lui-même, l'art politique ». Cf. aussi *In Tim.* I, p. 317.5-11.

2. Il y a, dans les *Travaux et les Jours* d'Hésiode (471-472), une sorte de maxime : εὐθημοσύνη γὰρ ἀρίστη / θνητοῖς ἀνθρώποις, κακοθημοσύνη δὲ κακίστη. Cette maxime semble avoir inspiré Xénophon *Cyropédie* VIII 5, 7. Ce mot rare a été repris par Plotin pour signifier très particulièrement le « bon ordre » du monde, cf. IV 4 (28), 6.16 et VI 8 (39), 17.7. Henry-Schwyzer, dans leur édition, signalent la réminiscence d'Hésiode. Pour sa part, Proclus dans l'*In Tim.* I, p. 89.16 parle « de la cérémonie éternellement bien ordonnée qui se fait dans le monde » et aussi *ibid.*, III, p. 178.1 « du bon ordre du Tout ». Damascius, dans la *Vita Isidori*, fr. 2.3 Zintzen, dit que par le moyen de la Théurgie on cherche à procurer « le bon ordre universel de tous les Égyptiens ». Dans la *Souda*, *s.v.*, on a cette définition : τάξις, et cette citation qu'on croit venir encore de la *Vita Isidori* : ἱερὸν καὶ πολι-

τικὸν διήγημα τῆς τῶν Ἀλεξανδρέων εὐθημοσύνης ἐλέγετο, II, p. 449.28-29 Adler = fr. 101 Zintzen.

3. Sur Thémis, voir le commentaire de Proclus sur *Tim.* 30 A 6-7, dans l'*In Tim.* I, p. 396.29 - 398.3. Relevons ces deux formules : Thémis « est la cause des lois divines (θεσμοί) qui président à la création, et c'est d'elle qu'a dérivé indissolublement l'ordonnance de l'univers », et « Thémis est la monade de tout l'ordre cosmique ».

4. Il a déjà été question des Titans dans *Théol. plat.* II 11, p. 65.22-26 : « L'opinion, l'imagination et la sensation en nous faisant perdre la présence des dieux, nous font tomber des biens *Olympiens* dans les agitations terrestres, divisent à la manière des *Titans* l'intellect qui est en nous et nous font déchoir de l'établissement dans les totalités jusques aux images des êtres ». Les Titans, dans le mythe Orphique, sont les ennemis des dieux Olympiens, cf. *In Tim.* I, p. 174.12-13 ; p. 189.1-4, et fr. 122 Kern.

Page 91.

1. Ce sont les dieux de la deuxième triade des intellectifs, cf. *infra*, chap. 33 à 35. Cf. aussi *In Tim.* I, p. 317.11-16.

2. Ces Théologiens sont Homère et les commentateurs d'Homère ; pour Homère, voir par exemple *Il.* I, 44, κατ' Οὐλύμποιο καρήνων, et 497, ἠερίη δ' ἀνέβη μέγαν οὐρανὸν Οὔλυμπόν τε, avec la glose sur ces derniers mots dans *Scholia Graeca in Homeri Iliadem* rec. H. Erbse, Berlin 1969, p. 137.42-43 : ὅτι ἐν τῷ ἄκρῳ τοῦ Ὀλύμπου ἐστὶν ὁμώνυμος πόλις Ὄλυμπος.

3. Τὰ τῶν κόσμων βάθη : c'est le vocabulaire des *Oracles Chaldaïques* ; pour βάθη, voir *Théol. plat.* I 2, p. 11.13 et la note 4 (p. 133 des *Notes complémentaires*), pour le pluriel κόσμοι, voir *Or. Chald.*, fr. 34.3, 76.2, 87.2 et Lewy, p. 118, n. 200.

4. Τῶν στερεωμάτων : le mot était certainement employé dans les *Oracles Chaldaïques*, voir fr. 57 des Places, p. 31 Kroll. Dans son *Commentaire sur la Physique* d'Aristote, Simplicius a cité de larges extraits du traité de Proclus *Sur le lieu*, dans lequel on rencontre ces références aux *Oracles* : c'est là que l'on trouve la doctrine des « firmaments », cf. Simplicius, *In Phys.* I, p. 615.35 - 617.33, texte traduit par A. J. Festugière en appendice de Proclus, *Commentaire sur la République*, t. III, Paris 1970, p. 337-340. Le mot est d'ailleurs peut-être emprunté à la traduction grecque des LXX de l'Ancien Testament, car c'est là seulement que l'on trouve στερέωμα avec ce sens, dans *Gen.* 1, 6. Voir aussi une scholie sur Homère, si toutefois elle n'est pas d'origine chrétienne, *Il.* I, 497 (*ibid.*, p. 137.39-41) : μέγαν οὐρανόν : οὕτω καὶ τὸ στερέωμα καλεῖ καὶ τὸν ὑπερνέφιον τόπον. Αἱ δὲ κορυφαὶ τῶν ὀρέων ὑπερνέφιοί εἰσιν.

Page 92.

2. Proclus va dire aussitôt après, et il le reprendra à la fin du chapitre, que ces deux sortes de fins des périodes sont les divinités Zeus et Cronos.

3. Dans la *Théol. plat.* I 26, Proclus a étudié l'immortalité des dieux en général (p. 116.4 - 117.14), et il a marqué que « le tout dernier écho de l'immortalité se trouve dans les êtres visibles éternels qui, selon les discours de l'Étranger d'Élée sur le mouvement de rétrogradation circulaire, ont reçu de leur Père une *immortalité factice* ». Cette immortalité n'est pas de droit, elle est « acquise par surcroît », comme traduit A. J. Festugière dans l'*In Tim.* III, p. 220.1-2. Mais nous avons justifié notre traduction en *Théol. plat.* I 26, p. 116, n. 2.

Page 93.

1. Nous avons déjà rencontré cette citation des *Oracles Chaldaïques*, plus haut, au chap. 8, p. 29.20. Ces deux citations de la *Théol. plat.* ne sont pas connues de des Places. En fait, cette citation est commune chez les néoplatoniciens, cf. *In Tim.* I, p. 18.25 ; *In Crat.*, p. 92.12 ; Damascius, *De princ.*, p. 146.15.

2. Sur la rotation du ciel considérée comme une intellection, cf. *Théol. plat.* IV 5, p. 21.27 ; 20, p. 59.4-14 ; 25, p. 76.13-20 ; et sur les têtes des cochers comme puissances intellectives suprêmes, cf. *ibid.*, 9, p. 31.1-5, dans l'explication du rite théurgique de l'enterrement vivant du corps entier, la tête exceptée.

3. Sur l'image du hâvre, cf. *Théol. plat.* IV 13, p. 43.19, et la note 3 (p. 147-148 des *Notes complémentaires*).

4. Il y a donc trois classes d'âmes, plus ou moins perfectionnées par l'intelligible, définissant ainsi trois degrés différents : certaines âmes restent inférieures au degré intellectif, d'autres s'élèvent jusqu'aux intellectifs les plus élevés, c'est-à-dire les intelligibles-intellectifs, d'autres enfin s'élèvent jusqu'au degré intelligible lui-même. On retrouve la même hiérarchie exprimée en des termes légèrement différents dans *El. théol.* § 202.

Page 94.

1. « La servitude de la matière » est une expression qui doit venir des *Oracles Chaldaïques*, cf. fr. 99 des Places, p. 48 Kroll, tiré d'un passage de l'*In Remp.* II, p. 98.26 - 99.10, qui compare la classe des « âmes éphémères » à la classe des travailleurs à gages, les *thètes*, dans la cité. Ce passage a d'ailleurs un parallèle dans l'*In Tim.* I, p. 33.28 - 34.6. Theiler, *Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios*, Halle 1942, p. 32, reproduit dans *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin 1966, p. 291, a étudié la postérité de ce thème des *Oracles*. C'est peut-être Porphyre qui a diffusé cette doctrine, cf. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus* I, p. 186, n. 2. Voir aussi *Or. Chald.*, fr. 110.2, p. 51 Kroll, cité par Psellus, *De omnifaria doctrina* § 47.10 Westerink.

Page 97.

1. Comme conclusion de ce qui vient d'être dit au chapitre précédent, rappel de ce qui a été établi plus haut au chapitre 16 : en quoi la classe démiurgique diffère-t-elle de la classe paternelle = *supra*, p. 53.1-16 ; comment sont-elles impliquées l'une dans l'autre = *supra*, p. 53.17 - 54.13 ; où se trouve la propriété paternelle essentiellement = *supra*, p. 54.14 - 55.13 ; où se trouve la propriété démiurgique essentiellement = *supra*, p. 55.14 - 56.12.

2. Chez Platon, l'exposé complet de cette question se trouve dans les *Lois* VI 756 E 9 - 758 A 2. Cette distinction entre les deux types d'égalité, égalité numérique et égalité de rapports, est utilisée par Proclus pour justifier la hiérarchie de tout l'univers, cf. *In Alc.*, p. 2.8 - 4.2. Il s'agit en fait d'une distinction tout à fait concrète dans la pensée politique où l'on distingue démocratie (= égalité numérique) et oligarchie (= égalité de rapports), cf. Cl. Nicolet, *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*, Paris 1976, p. 81-85 : « Les fondements idéologiques du *census* ».

3. En appliquant la distinction des égalités aux âmes et aux corps, Proclus marque bien que tous les corps ont une « certaine » essence commune, la corporéité, tandis que les âmes sont essentiellement distinctes.

Page 98.

1. Plusieurs fois, dans son œuvre, Proclus explique ce qu'il faut entendre par « le jugement de Zeus ». Dans l'*In Remp.* I, p. 289.2, il le définit par l'analogie ; dans l'*In Tim.* II, p. 78.28-29 et 90.14, ce jugement prononce la supériorité du semblable sur le dissemblable ; dans l'*In Tim.* II, p. 198.19, il exprime l'aspect politique du jugement de Zeus, qui est l'*eunomia* (cf. Damascius, *In Phil.* § 127.8, le jugement de Zeus règne sur l'univers) ; en revanche en *In Tim.* II, p. 220.23 et *In Remp.* II, p. 263.12, le jugement de Zeus qui est une « géométrie démiurgique » rend compte des différents types d'existence des âmes. Comme dans notre chapitre, le jugement de Zeus a deux applications principales, dans la vie politique et dans la vie psychologique. Mais dans tous ces textes, il s'agit comme chez Platon de la proportion géométrique.

Page 99.

3. « Les traditions de nos Ancêtres » désignent probablement la Théologie hellénique, c'est-à-dire celle d'Homère et d'Hésiode, et même la mythologie grecque en général, par opposition à la Théologie barbare qui est celle, par exemple, des *Oracles Chaldaïques*. Voir aussi *infra*, p. 102, n. 5.

4. D'après l'*In Tim.* I, p. 322.18 - 323.22, c'est encore de Syrianus que Proclus tire ses informations sur les Anciens. Un peu plus haut, dans son *In Tim.* I, p. 303.24 - 310.2, Proclus

expose une doxographie plus détaillée sur la nature du démiurge, il présente successivement les opinions de Numénius, Harpocration, Atticus, Plotin, Amélius, Porphyre, Jamblique et Théodore d'Asiné. Ensuite il donne la doctrine de Syrianus, qui est aussi la sienne (p. 310.3 - 317.20). Un bref résumé, p. 336.16-26, nous apprend que pour Jamblique le démiurge contient en lui-même le modèle, tandis que pour Amélius le modèle est le démiurge. Ce point constitue l'une des questions les plus disputées chez les néoplatoniciens.

5. « Les uns » = Plotin, cf. *In Tim.* I, p. 322.20-22 : « Les uns, tel Plotin, ont posé le démiurge lui-même comme contenant les modèles de l'univers », allusion à *Enn.* III 9 (13), 1. Mais la position de Plotin est plus nuancée, comme Proclus le dit, *ibid.*, p. 305.16 - 306.1.

6. « Certains » = Porphyre, cf. *In Tim.* I, p. 322.22-24 : « Les autres... ont placé le modèle avant le démiurge... comme Porphyre ».

7. « D'autres » = Longin, cf. *In Tim.* I, p. 322.20-22 : « Les autres... ont placé le modèle après le démiurge... comme Longin ».

Page 100.

1. Même conclusion dans l'*In Tim.* I, p. 323.20-22 : « En sorte que le modèle est à la fois au-dessus du démiurge et en lui, au dessus de lui, sous un mode intelligible, en lui, sous un mode intellectif ».

2. C'est ce qui a été établi en *Théol. plat.* III 15.

3. Nouvelle allusion à l'étymologie : Ζεύς ∾ ζῆν, exposée plus haut au chap. 22, p. 79.18-81.16.

4. Dans ce résumé de ce qui a été exposé en *Théol. plat.* III 18, la référence à Plotin III 7 (45), 3.36-38 est encore plus vague ici que là, p. 60.18-22 : « Plotin, tout plein d'une inspiration divine, voulant révéler le caractère propre de l'éternité selon la théologie de Platon, définit l'éternité comme *une vie illimitée* et qui *tout à la fois se manifeste elle-même dans son entièreté et révèle* son propre être ».

Page 101.

2. Pour cette théologie de Rhéa, cf. *supra*, chap. 11. Comme on le sait, le mot « sein » doit venir des *Oracles Chaldaïques*, cf. *supra*, p. 36.13 et la note 3 (p. 168 des *Notes complémentaires*).

3. Pour cette théologie de Zeus, cf. *supra*, chap. 12 à 26.

Page 102.

1. Proclus avait déjà reconnu cela en *Théol. plat.* I 5, p. 25.8-11 : « du *Timée* (on tire) la théorie relative aux dieux intelligibles, l'exposé divinement inspiré sur la monade démiurgique et la vérité très complète relative aux dieux encosmiques ».

2. On vient de le voir *supra*, au chap. 21, le démiurge d'après le *Critias*, chap. 22, d'après le *Cratyle*, chap. 23, d'après le *Philèbe*, chap. 24, d'après le *Protagoras*, chap. 25, d'après le *Politique*, chap. 26, d'après les *Lois*.

3. διὰ τῶν λόγων, par des paroles : λόγων est la correction que nous proposons pour ὅλων de P, faute déjà repérée par P[s] et mal corrigée par lui, puisque l'on aboutissait à faire dire au texte que Platon célèbre la supériorité transcendante du démiurge par la supériorité sur toutes choses, tautologie évidente.

4. Pour l'exégèse par Proclus de cette phrase du *Timée*, cf. *In Tim.* I, p. 300.28 - 303.23.

5. Cette « Théologie hellénique » est celle d'Orphée, qui a donné au démiurge le nom de Zeus, cf. *In Tim.* I, p. 312.26 - 315.4. Proclus puise son information à ce sujet dans les *Entretiens Orphiques* de Syrianus, comme il le reconnaît, *ibid.*, p. 314.28 - 315.2.

6. On a vu dans *Théol. plat.* III 27, p. 95.11-16, que le Vivant intelligible s'appelle Vivant-en-soi, complet, seul de son espèce, dans le *Timée*, multiplicité infinie, dans le *Parménide*, et entièreté intelligible, dans le *Sophiste*.

Page 103.

1. Principe général tiré de *El. théol.* § 21.

2. Autre principe général tiré de *El. théol.* § 126.

3. Troisième principe général tiré de *El. théol.* § 146.

4. Cette « cause unitaire et totalement insaisissable de tous les biens », c'est l'Un ou le Bien, qui jouit d'une superunité indicible, cf. *In Parm.* VII, col. 1181.39 : διὰ τὴν ἄρρητον αὐτοῦ (scil. τοῦ Ἑνός) καὶ ἄφραστον ὑπερένωσιν. Le verbe ὑπερήνωται est employé par Jamblique, *De myst.* II 11, p. 98.12 pour signifier que l'unité opérée dans l'action théurgique dépasse celle obtenue dans l'opération de connaissance. Proclus aussi dans l'*In Parm.* VI, col. 1071.1-3, dit du Premier Dieu : « Il est super-unifié au dessus de toutes les hénades participées et il est super-retiré (ὑπερήρπασται) au dessus de toutes les processions de l'être ». Dans notre texte nous avons le verbe ἀνήρπασεν qui exprime la même chose avec le préfixe ἀνα-, et qui est un écho d'un vers des *Oracles Chaldaïques*, fr. 3.1 des Places.

5. Axiome bien connu, cf. *Théol. plat.* I 22, p. 101.27, citant Aristote, *Eth. Nic.* I 1, 1094 a 4, à propos de *Phil.* 20 D 1-11. Voir aussi *El. theol.* § 8.

6. On a vu plus haut, *Théol. plat.* IV 18, que les Rassembleurs sont les dieux de la première triade des intelligibles-intellectifs.

7. De même, le « monde vivifiant » est celui des dieux de la deuxième triade des intelligibles-intellectifs, cf. *Théol. plat.* IV 20. Par analogie, on peut aussi qualifier de « rassembleur » et de « vivifiant » les deux premières triades des intellectifs, celle de Cronos et celle de Rhéa.

Page 104.

1. « De tous les nombres démiurgiques », ou mieux peut-être, « de toute la série démiurgique ».

2. Pour le démiurge « meilleure des causes », cf. *In Tim.* I, p. 333.9 - 334.27, et pour le démiurge « père de ce tout d'ici-bas », cf. *ibid.*, p. 229.21 - 300.28.

3. Cf. Syrianus, *In Met.*, p. 55.26-27 : τἀγαθὸν ἄγνωστόν ἐστι καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἐπιστήμην, ὡς ἐν Παρμενίδῃ σαφῶς ὁ Πλάτων βοᾷ (= *Parm.* 142 A 4-6).

4. Πολλοσταῖς, adjectif ordinal, il faut entendre : πολλοσταῖς τάξεσιν ἀπὸ τοῦ Ἀγαθοῦ.

Page 105.

1. L'Un ou le Bien est la cause première qui doit être honorée par le silence et par l'union supérieure au silence, cf. *Théol. plat.* II 11, p. 65.13 et III 7, p. 30.7-8.

2. Les trois triades intelligibles sont caractérisées par le beau, la vérité et la proportion, voies d'accès vers le Bien, dont le désir reste silencieux, cf. *Théol. plat.* III 18, p. 62.11 - 64.12.

3. Platon, dans le *Phèdre* 250 B 8 - C 1, ne dit pas que la vue des intelligibles soit la plus sainte des initiations, mais la plus béatifiante des initiations, cf. *Théol. plat.* IV 9, p. 29.14-24 ; 24, p. 73.1-12 ; 26, p. 77.1-2. La substitution d'un adjectif à l'autre s'explique, selon nous, parce que Proclus conçoit la philosophie comme une véritable initiation aux mystères, voir *Théol. plat.* I 20, p. 96.5 et n. 1 (p. 155-156 des *Notes complémentaires*).

4. Sur la nomination des dieux, on trouve un beau passage parallèle dans l'*In Crat.* § LXXI, p. 32.18 - 33.17.

5. Il constitue en effet, comme on le sait, la troisième triade des dieux intelligibles, cf. *Théol. plat.* III 15.

Page 107.

2. Voici l'introduction de la distinction qui permettra de résoudre le problème posé. Du point de vue de leur unité, l'unité du Vivant-en-soi, étant intelligible, est supérieure à celle du démiurge, qui est intellective, mais du point de vue de leur contenu formel, celui du Vivant-en-soi est plus connaissable que celui du démiurge.

Page 108.

4. Pourquoi Timée a commencé le récit de la démiurgie par l'affirmation : « Il était bon », cf. *In Tim.* I, p. 360.4 - 362.16, en particulier p. 361.11-12 : « L'intellect démiurgique possède la propriété d'être démiurgique par la bonté qui est en lui ».

Page 109.

1. Ὁ πολυύμνητος κρατήρ, « le cratère tant célébré », c'est-à-dire qui a été l'objet de tant de discussions qui sont rapportées dans l'*In Tim.* III, p. 246.29 - 247.26. Pour l'expression stéréotypée qui est fréquente dans le cas de l'intellect, cf. *Théol. plat.* I 19, p. 93.13, avec la note 1 et II 3, p. 24.21-22. Même expression à propos de l'Un, cf. *De decem dub.* X 62 : *Uno valde laudato.*

2. Proclus identifie ici l'être, l'identité et la différence de *Tim.* 35 A 1-6 (en y ajoutant le mouvement et le repos) aux genres de l'être du *Soph.* 254 B - 256 C, cf. *In Tim.* II, p. 154.27 - 156.24 (où il n'est pas fait mention du mouvement et du repos) et 160.3-7 (où il cite le *Soph.*). Ici, comme dans l'*In Tim.*, Proclus insiste sur la présence des genres de l'être dans tous les degrés de la réalité.

3. Ceci a été établi en *Théol. plat.* III 16 et 17.

4. Pour l'exégèse proclienne de l'expression tirée du *Timée* : « demeurer dans un un », cf. *In Tim.* III, p. 14.16-16.11 ; pour l'histoire des diverses interprétations, cf. W. Beierwaltes, *Plotin, Ueber Ewigkeit und Zeit*, Frankfurt 1967, p. 154-155.

5. Pour l'allusion à Plotin, voir déjà *supra*, chap. 27, p. 100.21-23, et P. Henry, *Les états du texte de Plotin*, Paris et Bruxelles 1928, p. 222-223. Pour l'allusion à Théodore d'Asiné, cf. Test. 24 Deuse, et le commentaire, p. 135-136.

Page 110.

1. Sur les genres de l'être dans l'intelligible, cf. *Théol. plat.* III 19, p. 64.17 - 65.13.

2. Rappel de ce qui a été établi en *Théol. plat.* IV 13.

3. Rappel de ce qui a été établi en *Théol. plat.* IV 21.

Page 111.

1. Sauf erreur, ceci n'est pas dit de cette façon dans le livre IV.

2. Proclus arrive ici au monde des dieux intellectifs qu'il va analyser dans les catégories des genres de l'être : dans la triade, le premier degré est selon l'être, le deuxième, selon le mouvement et le repos, le troisième, selon le même et l'autre.

3. Ταῖς νοεραῖς τομαῖς, ces coupures intellectives viennent des *Oracles Chaldaïques*, fr. 1.4 b, voir aussi l'oracle cité dans *In Parm.* VII, p. 512.92-94 ; « Car toutes choses, venant de l'Un et inversement retournant vers l'Un, sont découpées d'une manière pour ainsi dire intellective en des corps multiples », sur cet oracle, cf. H. D. Saffrey, *Les néoplatoniciens et les Oracles Chaldaïques*, dans Revue des Études Augustiniennes 27, 1981, 211-225, en particulier p. 222-223.

4. « Les substances universelles », c'est-à-dire les dieux transcendants dont le troisième degré de la triade intellective occupe le dernier degré.

Page 112.

1. Cf. *In Tim.* II, p. 155.26-28 : « les genres de l'être doivent se trouver partout dans chaque ordre de réalités d'une manière appropriée à cet ordre ».

2. Cette remarque justifie l'oxymoron : κίνησις ἠρεμαία pour désigner le deuxième degré des dieux intelligibles-intellectifs, cf. *Théol. Plat.* IV 21, p. 61.23.

3. Comment peut-on concilier cette opinion de Jamblique avec celle que rapporte Damascius en résumant le commentaire de Proclus sur le *Parménide*, cf. Damascius, *In Parm.*, p. 149.25-28 : « Les genres de l'être sont-ils établis dans le démiurge, comme le pensait le Grand Jamblique, et plus encore son disciple Syrianus, à ce que Proclus rapporte ici en reconnaissant suivre son maître, bien que souvent en d'autres passages Proclus les place avant le démiurge ». Proclus semble avoir changé d'avis entre son *Commentaire sur le Parménide* et la *Théologie platonicienne*. Notre interprétation s'écarte de celle de J. M. Dillon, *Iamblichi Chalcidensis... fragmenta, In Parm.*, fr. 6 A, p. 396-397.

4. « Les canaux particuliers » : il semble que cette expression soit technique pour désigner les êtres matériels, voir un autre exemple dans Damascius, *In Parm.*, p. 5.4 où οἱ μεριστοὶ ὀχετοί sont opposés à τὰ νοητά. Cette expression doit avoir été inspirée par un *Oracle Chaldaïque* cité par Proclus, *In Tim.* II, p. 107.10-11 = fr. 65 des Places : « Et il y a au milieu au cinquième rang un autre <corps> porteur de feu, là où descend le feu vivifiant jusques aux canaux matériels ». Le feu vivifiant descend du soleil jusqu'aux corps matériels.

Page 113.

2. C'est en effet la doctrine du *Timée*, résumée comme ici dans l'*In Tim.* I, p. 311.20-24 : « La tâche singulière (du démiurge) est de créer l'Intellect, non de fabriquer le Corps — de fait, il ne façonne pas le Corps à lui seul, mais en commun avec la Nécessité au moyen de laquelle il crée — ni de créer l'Ame, car c'est à l'aide du Cratère qu'il la produit : l'Intellect en revanche, c'est à lui seul qu'il le fait exister et l'établit sur l'univers ».

3. Remarquons que Proclus, en citant Platon, intervertit les mots ; il dit « par l'intellect et la Nécessité » là où Platon avait écrit « par la Nécessité et l'intellect ». Cette correction se trouve également dans l'*In Tim.* II, p. 64.2 et dans le *De prov.* § 13, p. 120.14 Boese. Ce n'est certes pas une correction innocente.

Page 114.

2. « Certains » : la doctrine de l'identification de la Nécessité et de la matière est exposée dans l'*In Remp.* II, p. 204.23 - 205.27, et là aussi elle est attribuée à des τινες, p. 204.26-27. Qui sont ces τινες ? Ce doivent être Numénius, fr. 52.121-129 des Places, et

Atticus, fr. 4.101-104 des Places ; on trouve une utilisation de ces auteurs dans Calcidius § 269, p. 274.3-14 Waszink : cf. J. C. M. Van Winden, *Calcidius on Matter*, Leiden 1965, p. 33-35. Pour Atticus, cf. M. Baltes, *Zur Philosophie des Platonikers Attikos*, dans Platonismus und Christentum, Festschrift für Heinrich Dörrie, Münster 1983, p. 38-57, en particulier p. 47.

3. Cf. *In Tim.* III, p. 249.30 - 250.2 : « Puisque le Cratère est autre chose (que le démiurge), qu'il soit producteur d'âmes, cela aussi est évident : car Platon n'assume le Cratère ni quand il crée l'Intellect ni quand il fabrique les corps, mais seulement quand il fait exister les âmes, dès là que c'est aux âmes, qui sont intermédiaires, que convient le fait d'être mêlées ».

4. Cette « féconde surabondance » est celle des dieux intelligibles et intelligibles-intellectifs, cf. *Théol. plat.* III 19, p. 66.16 et IV 2, p. 11.8.

5. Cf. *In Tim.* III, p. 250.2-7 : « Si le cratère est producteur d'âmes, manifestement il est en propre cause des âmes. Or, s'il est sur le même rang que le démiurge... et si le démiurge, étant la plus excellente des causes, est un dieu intellectif, le cratère, je suppose, est intellectif ».

6. Cf. *In Tim.* III, p. 255.7-10 : « Dès là que Platon a marqué que les extrêmes des âmes sont issues du cratère, il a signifié du même coup que les âmes médianes tirent, toutes aussi, leur forme du cratère : j'appelle extrêmes des âmes l'Ame du monde et les âmes partielles ». Autre façon de dire que le cratère est la monade de toute vie psychique.

Page 115.

2. On peut remarquer que Proclus emploie, dans cette citation du *Phèdre* 245 C 5, la leçon αὐτοκίνητον et non pas la leçon généralement choisie par les modernes ἀεικίνητον, voir l'apparat très complet de Cl. Moreschini, *Platon, Phèdre* (Coll. Budé), Paris 1985, p. 32. Même leçon un peu plus loin, l. 17 et p. 116.14.

Page 116.

1. C'est-à-dire, non seulement les âmes, mais aussi l'intellect et les corps, ces trois genres dont le démiurge est le commun producteur, comme on l'a vu un peu plus haut.

2. L'argument est aristotélicien, cf. *Seconds Analytiques* I 2, 72 a 6 et 74 b 26 : les démonstrations doivent se faire à partir des termes proches des objets de ces démonstrations.

Page 117.

2. « Les Sages », ce sont les *Oracles Chaldaïques*. On a déjà trouvé la formule : οἱ τὰ θεῖα σοφοί, dans *Théol. plat.* I 16, p. 78.19 et II 6, p. 42.8, et encore *In Tim.* II, p. 77.11 et *In Parm.* IV, col. 844.15, expression qui reviendra *infra*, chap. 38, p. 139.24.

Dans l'*In Tim.* III, p. 41.16 on a : οἱ θεόσοφοι. Sur cette dénomination, cf. F. W. Cremer, *Die Chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis*, Meisenheim am Glan 1969, p. 10.

Page 118.

2. On a supposé une lacune parce que l'on ne sait pas quoi faire des deux mots qui suivent : ποιοῦσιν αὐταῖς. Ils ne peuvent pas se rattacher à ce qui précède qui est complet en lui-même, on ne peut pas davantage construire le pronom au datif avec le verbe. Le plus simple serait peut-être d'enlever ces deux mots dont on ne parvient pas à expliquer la présence.

3. Κοσμεῖ ... καὶ τελειοῖ, on a déjà rencontré un autre exemple de la liaison de ces deux verbes, qui est peut-être un idiomatisme proclien, cf. *Théol. plat.* II 3, p. 28.25 et la note 3 (p. 92 des *Notes complémentaires*).

4. Citation de *Timée* 34 B 3-8. D'après Proclus, c'est avec ce passage que Platon commence la partie de son traité consacrée à l'Ame du monde, cf. *In Tim.* II, p. 102.7 - 112.6.

Page 120.

2. Cf. *In Crat.* § CXIV, p. 82.17-27.

3. Nous avons déjà rencontré ces canaux féconds de la vie en *Théol. plat.* III 6, p. 25.28 - 26.1, et nous les retrouverons plus loin, au chap. 38, p. 142.18-19. Voir aussi par exemple, *In Tim.* I, p. 220.24.

4. En effet les mots « cratères... fontaniers » se rencontrent dans les *Oracles Chaldaïques*, fr. 42.3, et déjà *supra*, au chap. 31, p. 115.9 et 14. Autres exemples : *In Tim.* III, p. 250.8 et *In Parm.* II, col. 777.9.

Page 121.

1. Si la *Théologie platonicienne* doit se placer chronologiquement à la fin de la vie de Proclus, cf. *Théol. plat.* I, Introduction, p. XXIII-XXIV, on peut penser que l'ouvrage envisagé ici n'a peut-être jamais été composé. A moins que Proclus ne pense à ses grands commentaires auxquels il faisait peut-être encore des additions. Dans ce cas, on pourrait penser à une addition incorporée au *Commentaire sur le Timée* ou au *Commentaire sur les Oracles Chaldaïques*.

2. Καὶ δὴ καί transitionnel, cf. Denniston, p. 256.

3. C'est la φρουρά qui est la cause de la pureté immaculée pour tout ce dont elle a la garde, cf. *El. theol.* § 154, p. 136.8 : καθαρότητος ἀχράντου τοῖς φρουρουμένοις αἴτιον ὑπάρχον.

4. « La fleur de la garde inflexible », voilà un vocabulaire chaldaïque, cf. *Or. Chald.*, fr. 1.1, et plus haut, *Théol. plat.* III 4, p. 14.13 et la note 3 (p. 111-112 des *Notes complémentaires*) et

IV 36, p. 106.3 et la note 1 (p. 186 des *Notes complémentaires*). La fleur désigne toujours le caractère unitaire d'une réalité.

5. « Le centre intermédiaire », encore un vocable chaldaïque cf. *supra*, chap. 11, p. 36.12 et la note 3 (p. 168 des *Notes complémentaires*).

6. La faute συνείληπται pour συνείληνται se trouve déjà chez Damascius, *De princ.*, p. 290.17, pour un autre emploi de ce verbe, voir Damascius, *In Parm.*, p. 147.4. Cette faute vient probablement de la lecture de l'onciale.

Page 122.

1. Cf. Plotin, IV 4 (28), 2.15-16 : ἢ λεκτέον ἐπὶ μὲν τοῦ νοῦ τὸ ὡσαύτως ἔχειν. Mais les raisons que Proclus ajoute, ne se trouvent pas chez Plotin. Proclus donne ici une interprétation bienveillante de la thèse de Plotin.

2. Argument analogue dans l'*In Tim.* I, p. 232.18-22 : « L'être qui est toujours ne doit pas être conçu comme sous un aspect étant, sous un autre non étant... ni comme étant à un moment donné, à un autre non étant... mais comme absolument et éternellement être et pur de tout mélange avec tout ce qui, de quelque manière que ce soit, lui est contraire ».

Page 123.

1. Dans l'*In Tim.* I, p. 145.5-31, lorsque Proclus examine les difficultés de Jamblique sur la présence en tel lieu d'un dieu qui en est le « patron », il s'écrie : « Comment se pourrait-il que quelque part de l'univers fût totalement « privée de dieu » ? Comment un lieu quelconque pourrait-il subsister s'il est totalement privé de la garde des dieux ? »

2. Cette réflexion de Proclus semble exprimer une profonde insatisfaction pour ce qui a été dit au chap. précédent. Peut-être n'ose-t-il pas désavouer totalement l'autorité qui appuie les raisonnements de ce chapitre; il reproche en effet à ses démonstrations de partir de termes trop éloignés de l'objet à démontrer, cf. plus haut, chap. 31, p. 116.17-18 et la note 2 (p. 203 des *Notes complémentaires*).

3. Image platonicienne de la « chasse » à l'être en *Phédon* 66 C 2, cf. *Théol. plat.* I 1, p. 5.14-15. Pour cette image en général, cf. Chantraine, *Études sur le vocabulaire grec*, Paris 1956, p. 65-83.

4. « Les trois rois que nous enseignons ici » sont Cronos, Rhéa et Zeus.

5. Voir déjà *supra*, chap. 24, p. 88.16-21.

6. Dans l'*In Parm.* I, col. 713.18-19, ce vocable de la théologie négative est employé à propos de l'un-qui-est : ἀπόκρυφον δὲ ὡς ἀνέκφραστον καὶ ἀνέκφαντον ἐν τῷ ἀκροτάτῳ μεμενηκός (scil. τὸ ἓν ὄν).

Page 124.

1. Lieux parallèles : *In Tim.* I, p. 317.11-16 : « De même que le Théologien (*Orph. fr.* 151 Kern) établit près de Zeus la garde des Courètes, de même aussi Platon dit-il qu'il y a près de Zeus *des gardes terribles* (*Prot.* 321 D 8), et de même qu'Orphée installe Zeus sur la cime de l'Olympe, ainsi Platon lui a-t-il consacré *l'acropole* où, fixé pour l'éternité, il organise l'univers par l'entremise des classes divines intermédiaires ». Voir aussi *In Crat.* § CVII, p. 58.1-11, Cronos n'a pas besoin de la garde des Courètes, c'est seulement Zeus, Rhéa et Coré qui en ont besoin ; et Damascius, *In Phaed.* I § 126.6-7 : « Les Courètes aussi (montent la garde) autour des dieux démiurgiques, parce qu'ils inclinent vers le degré inférieur ».

3. Avec Kroll, p. 42, il faut accentuer πρηστηρίδι φρουρᾷ, comme c'est la règle pour les substantifs en -ίς. Le P. des Places a tort d'éliminer ce fragment qu'il semble considérer comme une paraphrase du fr. 82.1, bien que dans sa note de la p. 137, il y reconnaisse la fin d'un hexamètre. C'est en effet le mètre qui peut excuser la formation irrégulière de πρηστηρίς, car normalement les noms masculins en -τήρ ont une forme féminine en -τειρα ou -τρίς, voir Kühner-Blass II, p. 270-271.

4. A la fin du paragraphe précédent, Proclus nous avait averti que nous devions retrouver chez Platon le même rapport étroit entre les dieux immaculés et les trois rois que celui qui existe dans le mythe orphique entre ces rois et les Courètes. Voilà ce résultat établi, non seulement sur l'autorité des Orphiques mais aussi sur celle des Oracles. C'est par erreur que C. Zintzen a écrit dans RAC., *s.v. Geister*, Bd. 9, col. 648 : « Die chaldäischen Engel werden von Proclus, *Théol. plat.* V 34, als ἄχραντοι θεοί (unbefleckte Götter) bezeichnet ; cf. dazu auch Iambl., *Myst.* 2.9 (p. 88.1 Parthey) ».

Page 125.

1. « Le dieu inflexible » est « le premier des dieux immaculés », qui est appelé par les *Oracles Chaldaïques* « Celui dont on ne parle pas ». Σιγώμενος est un mot de la théologie négative, qui vient des *Oracles*, voir A. Jahn, *De philosophia Chaldaica*, Halle 1891, p. 39, n. 104. Il est probable que Proclus emploie ce mot hors de son contexte des *Oracles*, c'est ainsi du moins que nous comprenons la remarque de W. Theiler, *Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios*, p. 10, n. 32, reproduit dans *Forschungen...*, p. 39, n. 104 : « Kaum mit Recht wird der σιγώμενος θεός der Orakel von Proklos Pl. th. 321, 2 verhältnismässig tief an die Spitze der von ihm den νοεροὶ θεοί gleichgeordneten ἄχραντοι θεοί gestellt ».

3. Ἐπτοημένα, ce verbe est platonicien, cf. *Phédon* 68 C 9 et 108 B 1, *Rép.* IV 439 D 7.

4. « Les êtres qui jettent sur Cronos ces liens », ce sont l'intellect divin et les âmes réunies à lui, comme on vient de le voir, l. 21.

Page 127.

2. On qualifie de Grec un homme qui parle grec ou qui est de culture grecque : il est alors opposé au barbare, et par extension toute personne de formation purement grecque, c'est-à-dire païenne : elle est alors opposée au juif ou au chrétien, cf. Bauer-Arndt-Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*[2], *s.v.* Ἕλλην. La « tradition grecque » désigne ici le mythe ancestral païen. On peut remarquer que presque tout ce chapitre, p. 127.8-129.13 a été retenu par Kern dans le fr. 151 des *Orphicorum Fragmenta*. Les lieux parallèles cités par Kern sont : *In Tim.* I, p. 317.11-20 ; *In Crat.*, p. 58.1-11 ; *Théol. plat.* V 3, *supra* p. 16.24-17.5 ; Damascius, *In Phaed.* I § 126.6-7.

3. On va voir que, comme toujours, ces « Théologiens » sont Orphée, cf. par exemple *In Alc.*, p. 64.16, voir aussi *In Tim.* III, index *s.v.* Orpheus.

4. Les « Théosophes » semblent être les *Oracles* ou leurs commentateurs, les théurges. Lewy, p. 444, a remarqué que l'appellation de « théosophes » a été introduite par Porphyre dans le néoplatonisme.

Page 128.

3. Le sens de ce passage s'éclaire à la lumière de l'*In Remp.* I, p. 138.11-15 : « L'huile étant productrice de force et appropriée aux exercices gymniques, a convenance avec l'essence divine des Courètes. En effet, outre que les tout premiers Courètes sont consacrés en général à la classe d'Athéna, ils sont dits être couronnés du rameau de l'olivier, comme le dit Orphée » (= *Orph. Fr.* 186 Kern). Dans notre passage, il faut donc lire περιστέφουσα au lieu de περιστρέφουσα dans P, car « les symboles d'Athéna » sont exactement les rameaux d'olivier qui représentent la « vie toujours florissante ». Quand Proclus dit « en haut », il vise les tout premiers Courètes, ceux qui accompagnent Adrastée et que l'épopée orphique décrit comme couronnés de rameaux d'olivier et portant les cymbales et les tambourins, attributs d'Adrastée, la déesse intelligible et cachée (intelligible dans le degré intelligible-intellectif). En revanche, les « Courètes d'en bas » (ceux de la deuxième et troisième classes) sont caractérisés par l'armement complet de leur patronne Athéna.

Page 129.

1. Citation des *Lois* VII, 796 B 6 - C 2. Chez Eusèbe de Césarée, *Prép. Év.* XIII 19, 3, t. II, p. 246.2-5 Mras, on trouve, comme chez Proclus, la leçon παιδείᾳ au lieu de παιδιᾷ dans la tradition directe. Il ne faut donc pas corriger, cf. E. des Places, *Les* Lois *de Platon et la* Préparation Évangélique *d'Eusèbe de Césarée*, dans Aegyptus 32, 1952 (= Scritti in onore di G. Vitelli II), 223-231, en particulier 225, reproduit dans *Études platoniciennes*, Leiden 1981, p. 222.

2. Damascius, *In Parm.*, p. 150.24-26 et p. 164.15-16, connaît, comme Proclus, trois Courètes, mais c'est probablement pour les besoins de la même construction théologique, puisque selon Diodore V 65 et Strabon X 3, 22, les Courètes sont au nombre de neuf.

3. C'est Athéna. C'est son titre officiel puisqu'elle est déesse poliade, cf. Aristophane, *Cavaliers* 763.

Page 130.

1. Cet « ensuite » prouve que Proclus considérait les *Oracles* comme postérieurs à Platon.

2. Ce vers des *Oracles* est corrompu, puisque la métrique montre qu'il manque un pied : d'où les corrections mentionnées dans l'édition du P. des Places, fr. 72, p. 85. Aucune ne s'impose vraiment et faute de mieux, dans notre traduction, nous avons suivi les conjectures de Lewy (p. 95, n. 118), ἧκα, parfait tardif de ἥκω, et de Ludwich, θεείη, qui s'appuie sur Proclus, *Hymne* II 16. Mais il faut remarquer que ni θεῖος ni θεία (-η) ne s'emploient comme substantif, sans compter que, si la déesse parle d'elle-même, le mot εὐφημεῖν est pour le moins mal choisi. Quant aux autres conjectures relevées par Kroll, p. 36, n. 3, celle de Portus εἶκε θεῆφι ne signifie rien ; celle de Lobeck, ἥκω 'Αθήνη doit être rejetée parce que, dans les *Oracles*, la déesse πάντευχος n'était pas identifiée à Athéna, comme le prouve la formulation même de Proclus (lignes 9-11). Enfin, la correction proposée par Kroll lui-même εἴκαθε — υ (« recula »), qui conviendrait bien à une scène épique, se comprend mal dans le contexte des *Oracles Chaldaïques*.

3. Cf. *In Crat.* § CLXXXV, p. 112.16-23 : « Quant à la danse bien rythmée (d'Athéna), il y fait une allusion par le mouvement auquel participe en tout premier lieu la classe des Courètes et secondairement les autres dieux. En effet, sous ce rapport, la déesse est guide des Courètes, comme le dit Orphée. De là vient qu'elle a été pourvue d'armes flamboyantes, comme eux-mêmes, au moyen desquelles elle réprime tout désordre, maintient immobile la classe démiurgique, fait paraître la danse par son mouvement bien rythmé, tandis qu'elle monte la garde près de la raison qui procède de l'intellect et lui permet de triompher de la matière ».

4. Χορεύειν, cf. J. Trouillard, *La figure du chœur de danse dans l'œuvre de Proclos*, dans Permanence de la Philosophie, Mélanges J. Moreau, Neuchâtel 1977, p. 162-174. Voir aussi le commentaire de L. Tarán, sur *Epin.* 982 E 4-5, dans *Academica : Plato, Philip of Opus and the Pseudo-Platonic* Epinomis, Philadelphia 1975, p. 273.

Page 131.

1. Rappel de ce qui a été exposé plus haut dans le chapitre 5, p. 24.3-21.

2. « Les théologiens Grecs » sont Orphée et Hésiode, et en général la mythologie grecque, cf. déjà *supra*, p. 127.12 et n. 3 (p. 204 des *Notes complémentaires*).

3. Il s'agit d'Hésiode et du mythe de la mutilation d'Ouranos et de Cronos, repris ensuite par les Orphiques, cf. *supra*, chap. 5, p. 24.10-21 et la note 2 (p. 163 des *Notes complémentaires*).

Page 132.

1. Notons la très intéressante expression, εἰλικρινὴς θεραπεία, ce culte pur est le culte spirituel qui adore l'essence même du dieu et qui est débarrassé de toute superstition : c'est le culte des Chaldéens. Voir *Or. Chald.*, fr. 107 (p. 64-65 Kroll) qui engage le fidèle à fuir l'astrologie et la divination : « Fuis-les pour ton compte, si tu veux t'ouvrir le paradis sacré de la piété, où vertu, sagesse et bonnes lois se rencontrent », et comparez Proclus, *In Tim.* I, p. 208.17-22 (dans son traité sur la prière) : « Dans tous les peuples, ceux qui l'ont emporté en sagesse ont été zélés à prier, chez les Indiens, les Brahmanes, chez les Perses, les Mages, chez les Grecs, ceux qui ont été les meilleurs théologiens, qui aussi bien ont fondé les cultes d'initiations et de mystères ; quant aux Chaldéens, non seulement ils ont rendu un culte à la divinité en général, mais ils ont même adoré, la nommant déesse, la propre Vertu des dieux, tant s'en faut qu'à cause de la vertu ils aient méprisé les rites sacrés ». C'est aussi comme un témoignage d'un culte pur qu'il faut lire les deux épigrammes honorant à Éphèse et à Athènes le philosophe platonicien Ofellius Laetus, sur lequel voir en dernier lieu, G. W. Bowersock, *Plutarch and the Sublime Hymn of Ofellius Laetus*, dans Greek, Roman and Byzantine Studies 23, 1982, 275-279. Dans l'*In Crat.* § CXXII, p. 72.10-15, Proclus explique que les Théurges qui ont vécu sous le règne de Marc-Aurèle, ont révélé les classes des dieux et leurs noms, « et les Théurges ayant appelé les dieux par ces noms dans un culte qui leur est approprié, ils ont obtenu des dieux une oreille favorable ». Que seul un « sacrifice spirituel » convienne au dieu suprême, sous la forme du silence, c'est une doctrine exposée par Porphyre dans les chapitres 34 et 35 de livre II du *De abstinentia* : « C'est par le moyen d'un silence pur et des pensées pures que nous avons à son sujet, que nous rendons un culte au dieu suprême ». Un autre témoignage tardif de ce culte spirituel se trouve dans Damascius, *V. Isidori* § 38 : « Il était visible qu'Isidore n'aimait pas la mentalité présente et qu'il ne voulait pas adorer les statues de culte ; au contraire, il s'adressait directement aux dieux cachés à l'intérieur de lui-même et non pas dans les sanctuaires mais dans l'ineffabilité même, quelle qu'elle soit, d'une inconnaissance totale. Comment donc s'adressait-il à des êtres de cette nature ? Par un amour merveilleusement puissant, lui aussi ineffable ».

2. Cf. *supra*, chap. 5, p. 21.11-22.2.

4. Dans les *Oracles Chaldaïques*, on retrouve une fois l'expression « coupures intellectives » νοεραῖς τομαῖς, dans le *fr.* 1.4, qui est justement cité *infra*, p. 133.15-16, et deux fois le verbe τέμνεσθαι, fr. 22.1 et 3 (voir en outre *In Parm.* VII, p. 512.92-93 : *omnia secta sunt sicut intellectualiter*). Proclus donne dans l'*In Tim.* II, p. 256.24-26 l'interprétation philosophique de ce vocabulaire quand il dit : « Les *Oracles*, quand ils disent que le démiurge *brille de l'éclat de coupures intellectives*, indiquent sa puissance créatrice d'altérité ».

Page 133.

1. Cf. *supra*, chap. 9, p. 30.8-31.26.

2. Le principe du raisonnement est toujours le même : puisqu'il y a des coupures et des distinctions au degré de l'âme, il faut que la cause s'en trouve au degré supérieur qui est celui du démiurge.

3. « Les plus éminents des théologiens » sont les Théurges, cf. *Théol. plat.* I 4, p. 20.14 ; IV 9, p. 27.9 ; *In Tim.* III, p. 6.9.

4. « Selon » est peut-être trop faible, on pourrait aussi traduire « sur le modèle de... ».

Page 134.

1. L'expression τὸν ἑβδομαδικὸν τοῦτον αἰῶνα pour désigner le monde transcendant des dieux intellectifs, est étrange sous la plume de Proclus. On est surpris de trouver le mot αἰών employé dans un sens quasi-gnostique, mais c'est probablement parce que Proclus suit ici une manière de parler des *Oracles Chaldaïques*. En effet, nous lisons dans l'*In Parm.*, p. 33.24-26, de Damascius cette remarque éclairante : « L'*aiôn* est un-multiple ; en effet, dans les dieux qui le suivent, les Théologiens appellent *aiônas* les dieux qui ont des formes multiples à cause de la nature de ce premier *aiôn* ». L'*Aiôn* est, comme on le sait, le nom propre de la deuxième triade des intelligibles, les dieux qui suivent le degré intelligible sont de fait des dieux dans lesquels la multiplicité cachée dans les intelligibles, commence à être visible, c'est le cas des dieux intellectifs et encore plus des dieux cosmiques. C'est pourquoi, *aiôn* est un nom par lequel les *Oracles* devaient désigner les degrés des dieux intellectifs et des dieux inférieurs à ceux-là. C'est d'ailleurs comme une description de l'*aiôn* intellectif que Proclus cite les *Oracles* dans l'*In Tim.* III, p. 14.3-10 (= fr. 49 des Places). Et sur ce texte voir Lewy, p. 99-105. A notre avis on peut donc traduire cette expression, ou bien comme nous l'avons fait, en pensant que Proclus reprend à son compte le sens de l'expression des *Oracles*, ou bien comme une citation des *Oracles*. La même expression revient au début du livre VI, chap. 1, p. 340.5 Portus.

2. Cf. *Théol. plat.* IV 37. La *figure* est l'attribut parménidien qui désigne la troisième triade des dieux intelligibles-intellectifs, et d'autre part cette triade a le caractère perfecteur.

3. D'après *El. theol.* § 99, il n'y a qu'une seule monade imparticipable à la tête de chaque série, et de même, d'après *ibid.* § 166, il n'y a qu'un seul intellect imparticipable à la tête de la série des intellects. Si Proclus parle ici de plus d'un intellect imparticipable, c'est qu'il considère les intellects successifs dans les degrés intelligibles, intelligibles-intellectifs, intellectifs, comme des intellects ayant des propriétés distinctes.

Page 135.

3. Pour cet argument, voir *In Alc.*, p. 20.8-13 : « La conversion vers soi-même et aussi vers le supérieur ne se produit pas seulement dans le cas des âmes mais aussi dans celui des êtres divins eux-mêmes, comme Parménide nous l'a enseigné en posant deux espèces de conversion et en montrant que, d'une part l'être divin se convertit vers lui-même et se trouve en lui-même, et d'autre part se convertit vers le principe supérieur, grâce auquel il est enveloppé dans un autre et uni à l'être supérieur à lui », et Damascius, *In Parm.*, p. 138.15 - 139.3, citant et critiquant le commentaire de Proclus.

Page 136.

1. Dans la première triade des intelligibles, « puisque ces deux éléments sont dans la première triade, l'un et l'être, et puisque le premier engendre et mène à la perfection, le second est engendré et mené à la perfection, il faut qu'existe aussi la puissance qui tient le milieu entre ces deux termes, par laquelle et avec laquelle l'Un fait exister l'être et le mène à sa perfection... On a donc là la triade suprême des intelligibles : l'un, la puissance et l'être ; l'un produit, l'être est produit, tandis que la puissance dépend de l'un tout en étant associée à l'être », *Théol. plat.* III 24, p. 84.9-23, et cf. 85.19-21. Voir aussi, *Théol. plat.* IV 28, p. 81.7-9.

2. Dans la première triade des intelligibles-intellectifs, « partout l'altérité se révèle dans les trois monades, mais elle manifeste les multiplicités des nombres tout particulièrement dans la troisième monade », *Théol. plat.* IV 33, p. 99.6-8, et, pour le caractère féminin, cf. *ibid.*, IV 10, p. 33.17 - 34.23.

3. C'est le nombre divin, qui a été étudié plus haut en *Théol. plat.* IV 28-29.

Page 137.

1. D'après Damascius, *In Parm.*, p. 136.7-14, cette théorie des deux conversions de l'intellectif revient à Syrianus. Voir aussi *In Alc.*, p. 20.8-13 cité *supra*, p. 135, n. 3.

2. Supériorité du « en un autre » par rapport au « en lui-même », cf. Damascius, *In Parm.*, p. 138.15-21.

Page 138.

2. Allusion au mythe de Cronos qui avale ses enfants à l'exception de Zeus qui « se sépare de lui » (*infra*, ligne 27), rapporté par Hésiode, *Théogonie* 459-462, et mentionné par Platon, *Euthyphron* 6 A 1-2. Sur l'identification de Cronos avec l'Intellect pur, cf. *supra*, chap. 5, p. 24.3-21.

Page 139.

1. On a établi en effet la hiérarchie des êtres qui participent aux hénades en *Théol. plat.* III 6, et l'on a constaté qu'au dessus de l'intellect il y a la vie-en-soi, et au dessus de la vie-en-soi, l'intelligible (p. 22.12 - 23.10). Donc la vie est ce qui partout vient immédiatement à la suite de l'intelligible, et elle est au milieu entre l'intelligible et l'intellect.

2. On a donc les rapports suivants :

$$\frac{\text{intelligible}}{\text{un-existence}} = \frac{\text{vie}}{\text{puissance}} = \frac{\text{intellect}}{\text{être}}.$$

L'équivalence de ces triades est bien connue.

3. Cf. *Théol. plat.* III 24, p. 83.22 - 84.23 : « L'Un tout premier et imparticipable, qui préexiste au delà de tous les êtres... a été célébré dans la première hypothèse (du *Parménide*), où il est déclaré cause ineffable de toutes choses, sans avoir lui-même de limites en aucun de tous les êtres, sans avoir aucune puissance ni aucun caractère particulier apparenté aux autres dieux. Après lui..., il y a une hénade participée par l'être, qui fait exister en relation avec elle la première essence, et qui par l'addition de cette participation devient plus multiple que l'Un à titre premier... On a donc là la triade suprême des intelligibles : l'un, la puissance et l'être ; l'un produit, l'être est produit, tandis que la puissance dépend de l'un tout en étant associée à l'être ».

4. Dans l'expression stéréotypée (cf. *Théol. plat.* I 16, p. 78.19 et n. 1) οἱ τὰ θεῖα πάντα σοφοί, le mot πάντα n'a pas grand sens. Si l'on voulait corriger πάντα en πάντες, il faudrait changer l'ordre des mots et écrire πάντες οἱ τὰ θεῖα σοφοί ou οἱ τὰ θεῖα σοφοὶ πάντες. Peut-être devrait-on exclure ce πάντα qui dénature l'expression toute faite !

Page 140.

1. Cette remarque est très intéressante. Proclus admet ici que dans les *Oracles Chaldaïques* et les écrits des Théurges, le premier dieu est le νοητόν, et l'être, le νοῦς. De fait, le fr. 1 des Places, des *Oracles*, qui traite de l'inconnaissance du premier dieu, parle de lui comme d'un « certain intelligible », cf. A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste* IV, Paris 1954, p. 132-133.

2. Dans les hypothèses du *Parménide*, chacune des conclusions a pour sujet l'un. Mais d'après l'exégèse des néoplatoniciens,

c'est chaque fois un un différent, ou un degré différent de l'unité, Ici c'est l'un qui est au degré intermédiaire des dieux intellectifs.

Page 141.

3. Cf. *Théol. plat.* IV 27, p. 79.8-15 : « La *totalité* intelligible-intellective est apparentée à la *totalité* intelligible, mais elle s'en distingue en tant que la totalité intelligible contient la totalité dans l'unique unité de l'un-qui-est, tandis que, dans la totalité intelligible-intellective, l'un se présente en soi comme la totalité de parties unitaires, et l'être, comme la totalité des êtres multiples. Puisque ces totalités-là sont séparées l'une de l'autre, elles sont différentes de la totalité intelligible qui les précède par son unité. En effet, les totalités de la totalité intelligible-intellective sont les parties de la totalité intelligible ».

4. D'après Damascius, *In Parm.*, p. 149.25-28, Proclus dans son commentaire sur le *Parménide* aurait suivi Jamblique et Syrianus en plaçant les genres de l'être dans le démiurge, et en particulier le mouvement et le repos, tandis que, dit Damascius, ailleurs il leur assigne un rang plus élevé. Est-ce une allusion directe à ce passage de la *Théologie* ? Voir déjà *supra*, chap. 30, p. 112.8-20 et note 3 (p. 202 des *Notes complémentaires*).

Page 142.

1. Donc Proclus identifie le mouvement à Rhéa, « la source génératrice des touts et la cause principielle de l'univers », et le repos à la monade immaculée ou gardienne correspondante. En fait, nous apprenons par Damascius, *In Parm.*, p. 153.18 - 154.22, que sur ce point Proclus innove par rapport à son maître Syrianus qui, d'après Damascius, attribuait l'un et l'autre aux deux. Nous n'avons aucun moyen de contrôler ce renseignement de Damascius.

2. Ὁμοφυῶς, sur ce mot, cf. *Théol. plat.* IV 24, p. 71.2 et la note 2 (p. 168 des *Notes complémentaires*).

3. Cf. Damascius, *In Parm.*, p. 152.7 - 153.17, où une opinion de Jamblique est citée, cf. J. M. Dillon, *Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, Leiden 1973, p. 218 (fr. 7) et p. 397 (commentaire).

Page 143.

2. Pour cette expression, cf. *supra*, *Théol. plat.* IV 37, p. 108.6 et la note 2 (p. 187 des *Notes complémentaires*).

3. L'expression τῶν ἐν αὐτῇ συστοίχων θεῶν semble incorrecte, puisque σύστοιχος se construit directement avec le datif. Peut-être faut-il supposer que l'on se trouve en face d'un zeugma pour τῶν ἐν αὐτῇ ὄντων καὶ αὐτῇ συστοίχων θεῶν. Il s'agit évidemment des dieux immaculés et gardiens qui forment un couple avec la monade démiurgique.

4. Cette même doctrine pythagoricienne se rencontre deux fois dans l'*In Parm.*, VI, col. 1048.6-8 : πᾶσαν οὖν τὴν ἀσώματον οὐσίαν ἓν ἠξίουν καὶ οἱ ἄνδρες ἐκεῖνοι προσαγορεύειν, ἄλλα δὲ τὴν σωματικὴν καὶ ὅλως μεριστήν, et col. 1059.8-11 : ἔθος γὰρ ἦν, ὡς εἴπομεν, καὶ τοῖς Πυθαγορείοις ἓν μὲν προσαγορεύειν πᾶσαν τὴν ἀσώματον καὶ χωριστὴν οὐσίαν, ἄλλα δὲ τὴν σωματικὴν καὶ ἐν σώμασιν ὑφεστηκυῖαν. Le premier de ces deux textes est traduit dans *Théol. plat.* III, Introduction, p. LXVII. Le même renseignement, probablement tiré du commentaire de Proclus sur le *Parménide*, se trouve dans Damascius, *In Parm.*, p. 172.16-23, et la source indiquée est Aristote, *Sur la philosophie d'Archytas*, fr. 207 Rose. Plotin connaît également cet emploi du mot ἄλλα pour désigner la matière, cf. *Enn.* III 6 (26), 14.6 et 18.8. Voir aussi Damascius, *In Phaed.* I § 154.

Page 144.

2. La correction αἰτίαν pour οὐσίαν est facile. Paléographiquement la confusion est fréquente dans la minuscule, cf. *Théol. plat.* II 1, p. 3.8 et note 1, et IV 36, p. 108.3 et note 1 (p. 187 des *Notes complémentaires*).

Page 147.

1. Pour établir que le premier dieu est au delà de l'intellect, Proclus a déjà fait usage de cette autorité du *Parménide*, cf. *Théol. plat.* II 4, p. 36.22-25.

2. Pour l'altérité, rejeton de la dyade, cf. *Théol. plat.* IV 27, p. 79.20 - 80.6.

3. On voit que le démiurge, Zeus, reflète en lui-même les attributs qui sont propres à l'intellect pur, Cronos, étudiés *supra*, au chap. 37.

Page 148.

3. Πανταχοῦ-οὐδαμοῦ, formule bien connue, cf. *El. theol.* § 98, et le commentaire de Dodds, p. 251-252. Voir aussi Damascius *In Phaed.* I § 92.5. Enfin noter les allitérations qui composent à ce livre V une conclusion solennelle : δι' ἣν καὶ πανταχοῦ ὄντες οὐδαμοῦ εἰσι καὶ πᾶσι παρόντες πάντων ἐξῄρηνται καὶ τὰ πάντα ὄντες οὐδέν εἰσι τῶν ἀπογεννωμένων.

I. INDEX NOMINUM

99.16 ; **100**.9 ; **102**.7, 25 ; **105**.

II. INDEX AVCTORVM

TABLE DES MATIÈRES

(Deuxième partie : la première triade. A. Cronos)

(La première triade. B. Rhéa)

(La première triade. C. Zeus)

ACHEVÉ D'IMPRIMER
EN OCTOBRE 1987
SUR LES PRESSES
DE
L'IMPRIMERIE A. BONTEMPS
LIMOGES (FRANCE)

DÉPÔT LÉGAL : OCTOBRE 1987
IMPR. N° 6026-85 ÉDIT. N° 2583